:: BIBLIOTECA DI COLTURA MODERNA ::

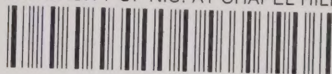
ARTURO SCHOPENHAUER

IL MONDO COME VOLONTÀ E COME RAPPRESENTAZIONE

SCHOPENHAUER EDUCATORE



:: CASA EDITRICE SOCIALE — MILANO ::



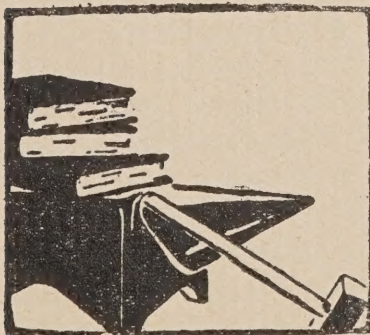
IL MONDO COME VOLONTÀ E COME RAPPRESENTAZIONE

ARTURO SCHOPENHAUER

IL MONDO
COME VOLONTÀ E COME RAPPRESENTAZIONE

NUOVA EDIZIONE

Con un saggio di FEDERICO NIETZSCHE
su
Schopenhauer educatore



MILANO
CASA EDITRICE SOCIALE
VIALE MONZA 77

Tipografia E. BELLASIO e C. - MILANO, Via D. Crespi, 7
1926

AVVERTENZA

Questa ristampa del Mondo *di Schopenhauer è stata condotta sulla versione di Oscar Chilesotti edita dai Fratelli Dumolard nel* 1888. *Crediamo sia la prima edizione italiana ma, come avverte lo stesso traduttore in una lettera all'editore, essa non è che il quarto libro della grande opera. Fin dalle prime pagine del testo si vedrà che il traduttore ritiene questa parte la più utile ed interessante per una esatta comprensione della filosofia schopenhaueriana. Essa infatti tratta e spiega la seconda considerazione: affermazione e negazione del voler-vivere per mezzo della volontà giunta alla coscienza di sè stessa. Non sta a noi giudicare della efficacia dell'opera così incompleta tanto più che il Chilesotti si accinse a pubblicare il suo lavoro affinchè non si citasse più a sproposito e si bistrattasse il pensiero del filosofo di Danzica. Anche le altre edizioni italiane che conosciamo (di Perugia del* 1913 *e di Bari del* 1914-16) *non sono complete. È nostro intendimento perciò iniziare al più presto una edizione completa delle opere di Schopenhauer secondo l'edizione definitiva di Lipsia — in sei volumi — compreso anche il* Mondo come volontà e come rappresentazione *in tutte le sue parti. Intanto lo studioso leggerà volentieri il saggio di Federico Nietzsche su* Schopenhauer educatore *che abbiamo premesso a questa nostra ristampa, togliendolo dal secondo volume delle opere di Nietzsche*: Considerazioni inattuali.

Tanto su Schopenhauer come su Nietzsche c'è in Italia una copiosa letteratura a cui non corrisponde altrettanta conoscenza diretta delle opere di detti autori; il che è dovuto al fatto che sono mancate finora serie iniziative editoriali miranti a dare l'intiera opera dei grandi pensatori. Noi confidiamo nella fiducia del pubblico onde poter realizzare presto le nostre iniziative.

LA CASA EDITRICE.

Schopenhauer come educatore



Un viaggiatore, che aveva veduto molte terre e molti popoli e varie parti del mondo, e a cui fu domandato, quale caratteristica avesse dappertutto ritrovata negli uomini, rispose: « Hanno tendenza alla pigrizia ». Potrà sembrare a molti, che meglio e più efficace sarebbe stato rispondere: « Sono tutti paurosi, e si nascondono dietro gli usi e le opinioni comuni ». In fondo, ogni uomo sa benissimo di essere al mondo per una volta sola, di essere un *unicum*, e che nessun accidente, per singolare che sia, potrà mai rimescolare in unità una molteplicità così mirabilmente varia: lo sa, ma lo nasconde come un rimorso. Perchè? Per paura del vicino, che vuole la convenzione sociale e se ne ammanta. Ma che cosa è che costringe ciascuno a temere il vicino, a pensare e ad agire pecorescamente, ad essere scontento di sè? Pudore, forse, in alcuni uomini rari. Nella grande maggioranza è amore del proprio comodo, è passività, è insomma quella tendenza alla pigrizia, di cui il viaggiatore parlava. Egli ha ragione: gli uomini sono ancora più pigri che paurosi, e temono soprattutto quelle molestie che sarebbero loro addossate dalla lealtà e sincerità incondizionate. Soltanto gli artisti disprezzano questo sdrucciolare in maniere prese a prestito e in opinioni affastellate, e svelano la segreta coscienza di ciascuno, cioè che ogni uomo è un miracolo singolare: osano mostrarci l'uomo, e come in ogni movimento muscolare sia sempre e soltanto sè stesso; e, più ancora, come nella stretta logica della sua individualità sia bello e mirabile, nuovo e prodigioso quale ogni opera della natura, e non mai noioso. Quando il grande pensatore disprezza gli uomini, disprezza la loro pigrizia: perchè è questa che li fa apparire oggetti di fabbrica, sostituibili l'uno all'altro, indegni di trattare con loro e d'istruirli. L'uomo che non vuole appartenere alla massa, basta che cessi di essere accomodante con sè medesimo: segua la sua coscienza che gli grida: « Sii te stesso! Tu non sei in niente di ciò che ora fai e pensi e desideri ».

Ogni anima giovane sente questo richiamo di giorno e di notte, e ne trema; perchè sente la somma di felicità che le è destinata fin dall'eterno, purchè provveda alla propria redenzione: e sa che a raggiungere questa felicità nessuno potrà aiutarla, finchè resti stretta nelle catene delle opinioni comuni e della paura. E senza quella redenzione, come è sconsolata e priva di senso la vita! Non c'è al mondo creatura più vacua e più ripugnante dell'uomo sfuggito al suo genio, e ridotto a torcer gli occhi intorno da tutti i lati.

Un uomo simile non si può nemmeno assalirlo, perchè è tutto esteriorità senz'anima, è come un abito lacero ritinto e gonfiato, uno spettro squallido, che non può più far paura nè pietà. E se del pigro si dice, giustamente, ch'egli ammazza il tempo, anche di un tempo che pone la sua salute nella opinione pubblica, cioè nella pigrizia privata, si può seriamente temere che finisca per essere ammazzato: voglio dire, cancellato dalla storia della vera redenzione della vita. Quanta ripugnanza deve essere nelle generazioni venture, a doversi ingerire nell'eredità di un periodo in cui dominavano non uomini viventi, ma parvenze umane fatte di opinione pubblica! E forse per una lontana posterità l'epoca nostra sarà il capitolo della storia più oscuro e più ignoto, perchè il meno umano. Io cammino per le strade nuove delle nostre città, e penso che di tutte queste case orribili, che la generazione degli uomini dell'opinione pubblica si è costruite, di qui a un secolo non resterà in piedi niente, e che allora saranno cadute anche le opinioni dei costruttori. Di quanta speranza invece possono essere partecipi tutti coloro che sentono di non essere di questo tempo! Se lo fossero, coopererebbero ad uccidere il loro tempo e a morir con lui; e invece preferiscono risvegliare il tempo alla vita, e, in questa vita, essi stessi sopravvivere.

Ma, ammesso pure che nulla avessimo da sperare dall'avvenire, a vivere secondo una nostra propria stregua e legge ci incoraggia nel modo più forte il meraviglioso nostro esistere proprio in questo presente: — il fatto inesplicabile, che viviamo proprio oggi mentre infinito fu il tempo che avemmo per nascere, che possediamo soltanto un oggi lungo una spanna e pure dobbiamo mostrare perchè e a che proprio oggi siamo nati. Dobbiamo rispondere a noi stessi della nostra esistenza; e perciò dobbiamo anche essere i veri piloti dell'esistenza ed evitare che la nostra vita appaia una cieca accidentalità. Bisogna trattare la vita con una certa audacia e temerità; tanto, nel migliore come nel peggiore dei casi, la perderemo. Perchè stare attaccati a questa zolla o a quel mestiere, perchè spiare ciò che dice il vicino? È così provinciale obbligarsi a riguardi che duecento miglia lontano non vincolano più! L'Oriente e l'Occidente sono linee che ci si tracciano sotto gli occhi col gesso, per prendersi gioco della nostra timidità. — Voglio fare il tentativo di raggiungere la libertà — si dice il giovane: e potrebbe esserne impedito dal fatto, che occasionalmente due nazioni si odiano e si fanno guerra, o che fra due parti del mondo è un mare, o che viene insegnata qui dattorno una religione, che pure duemila anni fa non esisteva? — Tutto ciò non fa parte di te stesso —, si dice il giovane. — Nessuno ti può costruire il ponte sul quale tu debba attraversare il fiume della vita; nessuno se non tu solo. È vero che vi sono infiniti sentieri e ponti e semidei, che ti si offrono per portarti attraverso il fiume; ma a prezzo di te stesso: ti impegneresti e ti perderesti. Una sola via è al mondo per cui nessuno fuori di te può camminare. Dove conduce? Non domandare, cammina. Chi era colui che disse: «Un uomo non si solleva mai tanto alto, come quando non sa dove la sua strada lo condurrà»?

Ma come faremo a ritrovar noi stessi? come farà l'uomo a conoscersi? Egli è una cosa oscura e velata; e, se la lepre ha sette pelli, l'uomo se ne strapperà settanta volte sette, e non ancora potrà dire: «ora sono veramente io, non ho più scorza». E poi, è un'impresa tormentosa e pericolosa scavare in questo modo entro sè stessi, e precipitarsi violentemente per la via più breve nelle latebre del proprio essere: è facile che ci si faccia tanto male, che nessun medico possa guarirci più. E infine a che servirebbe tutto questo, mentre della nostra essenza ogni cosa dà testimonianza, le nostre amicizie e le nostre inimicizie, gli sguardi e le strette di mano, il nostro ricordo e il nostro oblìo, i nostri libri e i tratti della nostra penna? Per ordinare il più efficace interrogatorio, vi è invece questo mezzo. Il giovane guardi la sua vita passata e si domandi: — Che cosa hai tu veramente amato finora? che cosa ha attirato il tuo spirito, che cosa l'ha insieme dominato e reso felice? Mettiti innanzi la serie di questi oggetti venerati, e forse, in sè stessi e nella loro successione, ti daranno una legge, la legge fondamentale del tuo proprio io. Confrontali, guarda come l'uno completi, amplî, superi, rischiari l'altro, come formino la scala su cui finora ti sei venuto arrampicando verso il tuo io; perchè la tua vera essenza non era profondamente nascosta in te, ma infinitamente alta sopra di te, o almeno sopra tutto ciò che di solito prendi per il tuo io. I tuoi veri educatori e formatori ti svelano quello che è il vero senso originario e la natura prima del tuo essere, qualche cosa che non può essere nè educata nè formata, e che pure è difficile raggiungere perchè è vincolata e paralizzata; i tuoi educatori non possono essere altro che tuoi liberatori. E questo è il segreto di ogni educazione; non fornisce membra artificiali, nasi di cera ed occhiali — anzi quello che offrisse doni simili sarebbe il rovescio dell'educazione. Essa è invece liberazione, eliminazione di tutte le erbacce, i rottami, i vermi che attaccano i germi delicati delle piante, è irradiazione di luce e di calore, è scroscio benefico di pioggia notturna; è imitazione e adorazione della natura dov'essa è disposta alla pietà materna, è integrazione della natura quando rimedia alle sue spietate crudeltà e le rivolge al bene, quando stende un velo su le esplicazioni del suo malvolere di matrigna e della sua triste inettitudine.

Vi sono certo molti altri mezzi per trovare sè stessi e per tornare in sè dallo stordimento in cui d'ordinario si è immersi come in una nuvola tetra; ma io non ne conosco di migliori che il pensare ai proprii educatori e formatori. E perciò voglio ricordare oggi un maestro e censore di cui ho da vantarmi, *Arturo Schopenhauer*; altri ne ricorderò altra volta.

II.

Per esprimere quale avvenimento sia stato per me il primo sguardo che gettai su gli scritti di Schopenhauer, debbo fermarmi un poco su una idea che era nella mia giovinezza frequente e in-

calzante come forse nessun'altra. Quando davo libero corso ai miei desiderii, io mi pensavo che il tremendo e faticoso compito di educare me stesso mi sarebbe stato risparmiato dal destino: perchè al momento opportuno avrei trovato per educatore un filosofo, un vero filosofo, tale da potergli si affidare senza esitazione, con più fiducia in lui che in sè stessi. E allora mi domandavo: — Quali sarebbero i principii secondo i quali ti educherebbe —; e consideravo che cosa egli avrebbe potuto dire delle due massime che al tempo nostro sono in voga su l'educazione. L'una pretende che l'educatore debba cominciare con lo scoprire l'attitudine speciale dei suoi allievi, e poi dirigere tutti gli sforzi e tutti i succhi e tutta la luce del sole all'unico fine di condurre quell'unica virtù a giusta maturanza e fertilità. L'altra massima invece vuole che l'educatore metta in opera tutte le forze che trova nel discepolo ed egualmente le coltivi per condurle a un armonico rapporto fra loro. Ma dunque si dovrà costringere a studiar musica per forza chi abbia una decisa tendenza per l'arte dell'orafo? E si dovrà dar ragione al padre di Benvenuto Cellini, che insisteva nel voler costringere il figlio a suonare il «caro cornetto», cioè a quel che il figlio chiamava «maledetto zufolare»? Di fronte a vocazioni così forti e così spiccate, tutti riconosceranno che ciò non è giusto; e allora si dovrà forse applicare la massima dello sviluppo armonico soltanto alle anime deboli, in cui è tutta una nidiata di bisogni e tendenze diverse, ma tutte, prese singolarmente e prese nel loro insieme, di scarso valore? Ma insomma: in chi troviamo noi un tutto armonico e un accordo di molte voci in un solo essere, in chi ammiriamo l'armonia meglio che in quegli uomini appunto della tempra di Cellini, in cui conoscenza, desiderio, amore, odio, tutto gravita verso un punto centrale, verso una forza fondamentale, e appunto la preponderanza coagente e dominante di quel centro vivente determina tutto un sistema armonioso di movenze e di atteggiamenti in ogni senso? Ma dunque le due massime non saranno contradittorie: l'una vorrà dire che l'uomo deve avere un centro, l'altra che deve avere anche una periferia. Quel filosofo educatore, che io mi sognavo, non solo avrebbe scoperto la forza centrale, ma avrebbe anche saputo impedirle di agire a danno delle altre forze; anzi il còmpito della sua opera educativa sarebbe stato, mi pareva, di ridurre tutto l'uomo come un sistema solare e planetario in vivace movimento, e di indagare la legge della sua meccanica superiore.

Intanto questo filosofo mi mancava, ed io tentavo questa e quella via; e trovavo che noi moderni siamo molto meschini in confronto dei greci e dei romani, anche riguardo alla seria e rigida comprensione dei còmpiti dell'educazione. Con un bisogno simile nel cuore si può correre tutta la Germania, e specialmente tutte le università, senza trovare quel che si cerca: qui anche desiderii molto più semplici e modesti restano inadempiuti. Chi, ad esempio, fra i tedeschi, volesse sul serio educarsi ad oratore, o chi si proponesse di frequentare una scuola per lo scrittore, non troverebbe in nessun luogo nè maestro nè scuola: pare che qui non ci si sia ancora accorti che il parlare e lo scrivere sono arti, e che non

possono essere apprese senza la più accurata preparazione in penosissimi anni di studio. Ma nulla dimostra nei nostri contemporanei la pretensiosa soddisfazione di sè più chiaramente e più vergognosamente della limitatezza, parte avara e parte incurante, in quel che pretendono dagli educatori e dai maestri. Che cosa mai non accettano, per maestro privato, anche le nostre persone più distinte e meglio istruite! e quale accozzaglia di teste squinternate e di istituzioni antiquate prende nome di ginnasio, e come tale è trovata buona! e che cosa non accettiamo tutti quanti per massimo istituto di cultura, per università! — quali guide, quali istituzioni, confrontate alla difficoltà del còmpito di fare di un uomo un uomo! Anche il modo ammiratissimo, in cui gli scienziati tedeschi si lanciano su la loro scienza, mostra prima d'ogni altra cosa ch'essi si preoccupano più dei fini scientifici che degli umani, e che sono stati educati a sacrificarsi alla scienza come una compagnia della morte, per spingere anche le nuove generazioni allo stesso sacrifizio. Il dedicarsi alla scienza, se non è guidato e arginato da una massima educativa più alta, se anzi è sempre più sfrenato secondo il principio «quanto più tanto meglio», è altrettanto dannoso agli scienziati, quanto alla moralità di popoli interi il principio economico del «laisser faire». Nessuno più pensa che educare lo scienziato, in modo che non sia nè sacrificata nè inaridita la sua umanità, è un problema difficilissimo — e pure questa difficoltà si può vedere coi proprii occhi, se si bada ai numerosi esemplari che un cieco e troppo precoce abbandono alla scienza ha fatto venir su storti e gibbosi. Ma dell'assenza di alta cultura vi è un documento anche più efficace — più efficace e più temibile, e specialmente molto più generale. Se è presto evidente la ragione per cui oggi non si possa educare un oratore o uno scrittore (perchè appunto non vi sono maestri per loro); se è quasi altrettanto evidente la ragione per cui oggi lo scienziato debba essere traviato e guastato (perchè della sua educazione si incarica la scienza, cioè un'astrazione non umana), bisogna pur domandarsi, alla fine: Dove sono dunque, fra i nostri contemporanei, i modelli e le celebrità morali per noi tutti, dotti e indotti, grandi e piccoli? — dov'è il compendio visibile della morale creatrice del nostro tempo? Dov'è andata a finire tutta quella meditazione su le questioni morali, a cui si è pure dedicata in tutti i tempi ogni società nobilmente evoluta? Non vi sono più celebrità e non vi è più meditazione di quella specie: ci si alimenta in realtà di un capitale morale ereditato, che i nostri antenati ammassarono e che noi non sappiamo accrescere ma soltanto dissipare; nella nostra società o non si parla affatto di queste cose, o se ne parla con una incompetenza e una inesperienza naturalistica che genera ripugnanza. Così è avvenuto, che le nostre scuole e i nostri maestri o prescindono del tutto dalla educazione morale o si appagano di formalità; e la *virtù* è una parola che maestri e scolari non intendono più affatto, una parola fuori moda di cui si sorride — e se non si sorride guai, chè allora si finge.

La spiegazione di questa indifferenza e della bassa marea di tutti i valori morali è difficile e intricata; ma nessuno, che pure

prenda in considerazione l'influenza del cristianesimo vittorioso su la moralità del nostro mondo antico, potrà trascurare la reazione del cristianesimo sconfitto, cioè il destino che sempre più gli incombe nel tempo nostro. Il cristianesimo superò di tanto con l'altezza del suo ideale i sistemi morali dell'antichità e la naturalezza che in tutti egualmente dominava, da far gli uomini sordi e sprezzanti verso il naturalismo; e più tardi, quando, pur vedendo ancora il meglio e più alto, non lo si seppe più raggiungere, non si fu nemmeno capaci, per quanto lo si tentasse, di ritornare a quello che pure era buono ed alto, alla virtù classica insomma. In questa oscillazione fra cristiano e classico, fra una timida o mendace cristianità del costume e un classicheggiare altrettanto timido e impacciato, l'uomo moderno vive, e ci si trova male; la paura ereditata della natura e al tempo stesso la rinnovata aspirazione alla natura, il bisogno di trovare dove che sia un punto fermo, la impotenza della ragione, che brancola in qua e in là fra il bene e il meglio — tutto ciò determina nell'anima moderna un'irrequietezza e una confusione, che la condanna ad essere sterile e senza gioia. Non si è mai avuto maggior bisogno di educatori, e non è mai stato più difficile il trovarli; nei tempi in cui più sono necessarii i medici, nelle grandi epidemie, sono essi i più gravemente minacciati. E dove sono i medici dell'umanità moderna, che stiano sui loro piedi così saldi e sani, da poter sostenere e condurre per mano anche gli altri? Nelle maggiori personalità del nostro tempo è un che di oscuro e di ottuso, un continuo fastidio della lotta che nel loro cuore si combatte tra la finzione e la sincerità, una incertezza nella fede in sè — e ciò fa perdere loro l'attitudine ad essere guide e censori degli altri.

E dunque voleva dir proprio dar libero corso ai proprii desiderii, quando io immaginavo di trovare per educatore un vero filosofo, che potesse sollevare taluno al disopra dalla insufficienza, per quanto questa sia nelle condizioni del tempo, e insegnargli ad essere di nuovo, nel pensiero e nella vita, *semplice* e *sincero*, cioè difforme dal tempo, prese le parole nel loro più profondo significato. Perchè gli uomini sono divenuti ormai così complessi e complicati, da dover essere falsi basta che parlino, che abbiano delle opinioni, che secondo queste vogliano agire.

Mi trovavo in queste angustie e bisogni e desiderii, quando conobbi Schopenhauer.

Io sono di quei lettori di Schopenhauer, che, dopo aver letto di lui la prima pagina, sànno con certezza che leggeranno tutte le pagine e che ascolteranno tutte le parole ch'egli abbia mai dette. La mia fiducia in lui fu immediata, ed è oggi ancora la stessa che nove anni fa. Lo seppi comprendere come se egli avesse scritto per me: dico così per farmi capire, ma la frase è scioccamente immodesta. Da ciò deriva che, se pure ho trovato in lui qualche piccolo errore qua e là, non ho mai trovato un paradosso; che cosa sono infatti i paradossi se non affermazioni che non ispirano fiducia, perchè l'autore stesso le pose in mala fede, per volontà di brillare, di ingannare, insomma di far bella figura? Schopenhauer non vuole mai far bella

figura, perchè scrive per sè, e nessuno aspira ad essere ingannato, tanto meno un filosofo che pone a sua legge: «non ingannare nessuno, nemmeno te stesso!». Neanche con quella cortese menzogna di società, che quasi ogni conversazione porta con sè e che gli scrittori imitano presso che inconsapevolmente; meno che mai con la menzogna consapevole, esercitata dall'alto della tribuna oratoria e coi mezzi artificiali della retorica. Schopenhauer parla a sè stesso; o, se ad ogni costo si vuol supporre un ascoltatore, si pensi al figlio che il padre ammaestra. È un discorso onesto, rude, affettuoso, a un ascoltatore che ascolta con amore. Di questi scrittori noi abbiamo difetto. Il suo possente benessere ci si comunica al primo suono della sua voce: abbiamo l'impressione di entrare in una foresta, respiriamo profondo, ci risentiamo finalmente bene! Ecco che l'aria è sempre eguale e vivificante; ecco la inimitabile disinvoltura e naturalezza degli uomini che entro di sè sono a casa loro, anzi padroni di una ricchissima casa: all'opposto di quegli scrittori che sono i primi a meravigliarsi se per una volta tanto riescono ad essere ingegnosi, e il cui linguaggio acquista perciò qualche cosa di incerto e di non naturale. Tanto meno sentiamo in Schopenhauer, quando ci parla lo scienziato: costui ha da natura membra rigide e poco esercitate e petto stretto, e perciò si presenta angoloso o imbarazzato o affettato. Ma, d'altra parte, l'anima rude e un poco orsina di Schopenhauer non fa rimpiangere, anzi fa disprezzare la pieghevolezza e la grazia cortigiana dei buoni scrittori francesi; non si scoprirà mai in lui quell'apparenza o quasi doratura di francesismo, di cui tanto si compiacciono alcuni scrittori tedeschi. Il linguaggio di Schopenhauer mi ricorda un poco Goethe, qua e là, ma in genere non mi ricorda altri modelli tedeschi. Poichè egli sa il modo di dire le cose profonde semplicemente, le cose commoventi senza retorica, le cose strettamente scientifiche senza pedanteria: e da quale tedesco avrebbe potuto imparare tutto questo? Si tiene anche lontano dalla maniera di Lessing, tutta cavillosa e troppo mobile, e — sia detto con permissione — passabilmente antitedesca: e questo è un gran merito, perchè nello scrivere in prosa Lessing è fra gli scrittori tedeschi il più seducente. Ma per dire della sua forma di esposizione il meglio ch'io possa, gli applico la sua stessa massima: «un filosofo dev'essere abbastanza sincero, da non servirsi mai di mezzucci poetici o retorici». Che la sincerità sia qualche cosa, e precisamente una virtù, è certamente, nell'epoca dell'opinione pubblica, una di quelle opinioni private che sono proibite; e quindi io non voglio lodare, ma semplicemente caratterizzare Schopenhauer, quando ripeto ch'egli è sincero, anche come scrittore; e sono tanto pochi gli scrittori sinceri, che davvero si dovrebbe essere diffidenti di tutti gli uomini che scrivono.

Conosco uno scrittore solo, che per la sincerità metto alla pari di Schopenhauer, anzi più in alto: ed è Montaigne. Dal fatto che un uomo simile abbia scritto, è stata veramente accresciuta la gioia di vivere su questa terra. Io, almeno, da quando ho conosciuto quella liberissima e potentissima anima, sento di dover dire di lui ciò ch'egli diceva di Plutarco: «appena gli getto uno sguardo, mi sen-

to spuntare una gamba o un'ala ». Io sarei del suo partito, se il compito fosse di farsi cittadini di questa terra.

Oltre la sincerità, Schopenhauer ha in comune con Montaigne anche un'altra qualità: una vera serenità rasserenante. *Aliis laetus, sibi sapiens.* Vi sono infatti due specie di serenità, profondamente diverse. Il vero pensatore rasserena e allieta sempre, parli sul serio o per ischerzo, esprima la sua penetrazione umana o la sua divina indulgenza; senza smorfie di malumore e senza che le mani tremino e senza che gli occhi nuotino, ma sicuro e semplice, con coraggio e con forza, magari con un po' di alterigia e di durezza, ma sempre da vincitore: ed è proprio questo che più profondamente e più intimamente ci rasserena, vedere il dio vincitore accanto a tutti i mostri che ha debellati. Invece quella serenità, che pur qualche volta si trova in scrittori mediocri e in pensatori di breve tratto, ad uno di noi fa male; come io ho provato, per esempio, di fronte alla serenità di David Strauss. Di questa specie di serenità dei contemporanei ci si vergogna, perchè costoro mostrano a nudo di fronte alla posterità il loro tempo e noi che ci viviamo. Cotesti uomini sereni non vedono affatto i mali e i mostri, che come pensatori pretendono di vedere e di debellare; e la loro serenità desta fastidio appunto perchè inganna, perchè vuole portarci a credere che sia stata conquistata una vittoria. Sostanzialmente, la serenità è soltanto dove è la vittoria; e questo vale delle opere dei veri pensatori quanto di ogni opera d'arte. Sia anche il contenuto così spaventevolmente serio, come è appunto il problema dell'esistenza: l'opera riuscirà molesta e tormentosa soltanto se il mezzo pensatore e il mezzo artista vi abbiano diffusa sopra la nebbia della loro insufficienza: mentre l'uomo non può avere sorte più lieta e migliore che di essere accanto a quei vincitori i quali, per aver pensato il più profondo pensiero, debbono appunto amare ciò che è più vivo, e tendere finalmente, perchè sapienti, al bello. Costoro parlano veramente, non cinguettano e non balbettano; si muovono e vivono veramente, non a quel modo di strane maschere in cui altrimenti usano vivere gli uomini: e perciò nella loro vicinanza ci si sente davvero una volta tanto umani e naturali, e si può esclamare con Goethe: « Che cosa stupenda e preziosa è un essere vivente! come è commisurato al suo stato, come è vero, come è vivente! ».

Non descrivo altro se non la prima impressione, quasi fisiologica, che Schopenhauer suscitò in me, quel prodigioso flusso dell'intima forza di una formazione naturale sopra un'altra che segue al primo e più breve contatto. Se, ripensando, analizzo quell'impressione la trovo composta di tre elementi: l'impressione della sua sincerità, della sua serenità, della sua costanza. È sincero, perchè parla e scrive a sè stesso e per sè stesso; è sereno, perchè ha vinto col suo pensiero le maggiori difficoltà; ed è costante perchè così deve essere. La sua forza si solleva diritta e leggera come una fiamma nell'aria senza vento, indisturbata, senza tremare e senza scuotersi. In ogni circostanza trova la sua strada, e non ci accorgiamo nemmeno che l'abbia cercata; anzi vi corre sicuro e pronto e inevitabile, come costretto da una forza di gravità. E chi pure ha pro-

vato che cosa voglia dire il trovare una volta tanto, nella nostra presente umanità ingarbugliata, un essere naturale integro, armonico, appoggiato e mosso su cardini proprii, spregiudicato e spedito, intenderà la mia meraviglia, e la mia felicità, quando ebbi trovato Schopenhauer: presentii di aver trovato in lui quell'educatore filosofo che da tanto tempo cercavo. Solo allo stato di libro, tuttavia; ed era questa una grave mancanza. Tanto più fortemente perciò io mi costrinsi a vedere attraverso il libro e immaginare vivente l'uomo di cui potevo leggere il gran testamento, e che dichiarava di istituire suoi eredi soltanto coloro che volessero e sapessero essere, più che lettori, i suoi figli e discepoli.

III.

Io stimo un filosofo precisamente tanto, quanto egli sia in grado di dar esempio. Che mediante l'esempio il filosofo possa trarsi dietro popoli interi, non c'è dubbio; lo dimostra la storia indiana, che è presso a poco la storia della filosofia indiana. Ma l'esempio dev'esser dato non solo coi libri, ma con la vita esteriore, cioè al modo in cui insegnavano i filosofi della Grecia, con il portamento, l'abito, il cibo, il costume, piuttosto che col parlare, o peggio con lo scrivere.

Quanto siamo ancora lontani, in Germania, dalla coraggiosa pubblicità di una vita di filosofo! Mentre pare che lo spirito si sia già liberato da un pezzo, il corpo si viene appena lentissimamente liberando; e pure è una mera finzione la libertà e l'autonomia dello spirito, se questa conquistata illimitatezza — che è in fondo autolimitazione creatrice — non è riconfermata da mattina a sera in ogni sguardo e in ogni atto. Kant restò attaccato all'università, si sottopose ai governi, rimase nella parvenza di una fede religiosa, si adattò fra i colleghi e gli studenti: era naturale che il suo esempio producesse specialmente professori d'università e filosofia di professori. Schopenhauer fa pochi complimenti con la casta degli scienziati, si separa, lotta per l'indipendenza dallo stato e dalla società: questo è l'esempio e il modello ch'egli ci offre — per cominciare da ciò che è più esteriore. Ma fra i tedeschi molti gradi della liberazione della vita del filosofo sono ancora ignoti, e non potranno restar sempre così. I nostri artisti vivono più arditamente e sinceramente; e l'esempio più potente che noi ne vediamo innanzi a noi, quello di Riccardo Wagner, mostra che il genio non deve aver paura di mettersi nel contrasto più ostile con le forme e con gli ordini costituiti, quando vuole portare alla luce l'ordine e la verità più alti, che vivono in lui. Ma quella «verità» di cui parlano tanto i nostri professori ha pur l'aria di essere qualche cosa di più modesto, che non fa temere disordine nè fuori d'ordine; anzi è una creatura accomodante e tranquilla, la quale non fa che assicurare a tutti i poteri costituiti che nessuno potrà avere incomodi di sorta a causa sua, poi che essa è «scienza pura». E io vorrei dire che in Germania la filosofia deve appunto sforzarsi di dimenticare d'essere

«scienza pura»: e che è proprio questo l'esempio dato da Schopenhauer come uomo.

Ma è un miracolo vero e proprio ch'egli abbia potuto arrivare ad essere un uomo così esemplare: poichè era incalzato, di fuori e di dentro insieme, da pericoli così terribili, che qualunque creatura più debole ne sarebbe rimasta oppressa e frantumata. Vi fu, mi sembra, una grande alea che Schopenhauer si perdesse quale uomo, per lasciare come residuo, nella migliore ipotesi, «scienza pura», e più probabilmente nè uomo nè scienza.

Un inglese moderno descrive il rischio più generale degli uomini straordinarii, che vivono in una società avvezza all'ordinario: «Questi caratteri eterogenei sono da principio umiliati, poi melanconici, poi ammalati, infine muoiono. In Inghilterra uno Shelley non avrebbe potuto vivere, e una razza di Shelleys sarebbe stata impossibile». I nostri Hölderlin e Kleist, e che so io, soffrirono della loro eccezionalità e non sopportarono il clima della cosiddetta cultura tedesca; solo uomini di bronzo, come Beethoven, Goethe, Schopenhauer e Wagner, riescono a tener fermo. Ma anche in essi, in molti tratti e in molte rughe, si mostrano gli effetti della lotta penosa e dello spasimo; il loro respiro è più difficile, e il tono della voce è spesso troppo agitato. Un diplomatico esperto, che molto superficialmente aveva conosciuto Goethe e parlato con lui, disse agli amici: «*Voilà un homme qui a eu de grands chagrins*» — e Goethe tradusse così: «Anche costui è uno che se l'è dovuta sudare!». E aggiungeva: «Se dunque dai tratti del nostro volto non si può cancellare la traccia del dolore sofferto e dell'attività perseguita, non è meraviglia che porti la stessa traccia tutto ciò che rimane di noi e della nostra fatica». E tale è Goethe, che i filistei della nostra cultura presentano come il più felice dei tedeschi, per trarne la prova che sia pure possibile essere felici fra loro — col sottinteso che non si debba perdonare a chi fra loro si sente infelice e solitario. Per questo, con grande crudeltà, hanno perfino affermata e praticamente commentata la massima che in ogni isolamento debba essere una colpa segreta. Ora anche il povero Schopenhauer aveva sul cuore una colpa segreta di questo genere, quella di far più conto della sua filosofia che dei suoi contemporanei; ed ebbe ancora la disgrazia di dover apprendere proprio da Goethe che per salvare l'esistenza della sua filosofia avrebbe dovuto difenderla ad ogni costo dalla indifferenza degli uomini. Poichè esiste una specie di censura inquisitoria, nella quale i tedeschi, a giudizio di Goethe, si sono fatti assai provetti: ed è il silenzio impenetrabile. Per questa via si giunse ad ottenere almeno che la maggior parte della prima edizione della sua opera fondamentale dovesse essere buttata al macero. Il pericolo imminente, che bastasse l'indifferenza a fare che la sua grande opera fosse come non fatta, lo condusse ad una inquietudine spaventosa e indomabile; non gli veniva incontro nemmeno un seguace degno di nota. Ci rattrista vederlo alla caccia di qualsiasi segno della sua notorietà; e il grido finale di trionfo, alto e troppo alto perchè finalmente lo si leggeva («legor et legar»), ha qualche cosa che commuove al dolore. Proprio quei

tratti, in cui egli non fa vedere la dignità del filosofo, mostrano un uomo che soffre e che lotta per i suoi maggiori beni: così lo tormentava il timore di perdere il suo piccolo patrimonio e di non poter più per avventura tenere di fronte alla filosofia la sua posizione pura e veramente classica; così, nel cercare uomini pienamente fiduciosi e concordi, gli accadeva spesso di sbagliare, e di ritornarsene a guardare con accoramento il suo cane fedele. Era un vero eremita, a cui mancava perfino la consolazione di un solo amico veramente consenziente; e anche qui fra uno e nessuno è l'infinito, come sempre è fra qualche cosa e niente. Chiunque abbia veri amici, anche se abbia intorno tutto il mondo a contraddirlo, non sa che cosa sia la vera solitudine. — Ah, lo vedo bene che voi non sapete che cos'è l'isolamento. Dovunque sia una società forte, un governo, una religione, un'opinione pubblica, dovunque insomma sia una tirannia, questa ha in odio il filosofo solitario; perchè la filosofia apre all'uomo un asilo dove nessuna tirannia può penetrare, la caverna della intimità, il labirinto del cuore: e ciò angustia i tiranni. Là i solitarii si nascondono; ma quivi appunto è appostato il loro maggior pericolo. Questi uomini, che hanno ricoverato dentro di sè la loro libertà, debbono pur vivere esteriormente, essere tangibili, farsi vedere; appartengono a infiniti aggruppamenti umani per la nascita, la dimora, l'educazione, la patria, il caso, l'altrui petulanza. Infinite opinioni sono attribuite anche a loro unicamente perchè sono le dominanti; e ogni atteggiamento che non sia di negazione è inteso come assentimento, ogni gesto della mano che non sia di distruzione è interpretato come consenso. Lo sanno, questi solitarii liberi di spirito, di non poter evitare di apparire in qualche cosa diversi da quel che pensino: non chiedono che verità e sincerità, e pure è intorno a loro una rete di malintesi; e il loro affannarsi impetuoso non può impedire che resti su la loro azione una nebbia di opinioni false, di adattamenti, di mezze concessioni, di silenzio prudente, di interpretazione erronea. Tutto questo raccoglie una nube di malinconia su la loro fronte: perchè la necessità della falsa apparenza è odiosa ad uomini simili più che la morte; e la durevole amarezza che ne deriva li rende vulcanici e pericolosi. Di tempo in tempo si vendicano di dover nascondersi per forza, di essere costretti a trattenersi. Vengono fuori dalla loro caverna in atteggiamenti terribili; e allora le loro parole e i loro atti sono esplosioni, e può avvenire ch'essi stessi ne siano distrutti. In tanto pericolo visse Schopenhauer. I solitarii hanno vero bisogno d'amore, necessità di compagni di fronte ai quali possano essere aperti e semplici come di fronte a sè stessi, alla cui presenza si arresti lo spasimo del silenzio e della dissimulazione. Se togliete loro questi compagni producete un pericolo crescente: Enrico von Kleist morì di questa mancanza d'amore, e l'antidoto più terribile contro gli uomini straordinarii è di cacciarli dentro sè stessi così profondamente, che il tornar fuori diventi ogni volta un'eruzione vulcanica. Ma pure ricompaiono sempre semidei che riescono a vivere in condizioni così spaventose, e a vivere vit-

toriosamente; e se volete ascoltare i loro canti solitarii, ascoltate la musica di Beethoven.

Fu questo il primo pericolo alla cui ombra Schopenhauer crebbe: l'isolamento. Il secondo si chiama disperare della verità. Questo pericolo incombe su tutti i pensatori che prendono il loro punto di partenza dalla filosofia kantiana, presupposto che siano fortemente e pienamente uomini di dolore e di desiderio, e non macchine cigolanti per pensare e per calcolare. E noi tutti sappiamo benissimo che triste condizione rappresenti proprio questo presupposto; anzi a me sembra che soltanto su pochissimi uomini Kant abbia agito vivacemente, trasformando succo e sangue. È vero che si trova scritto dovunque che in seguito all'azione di questo calmo studioso è scoppiata una rivoluzione in tutti i dominii dello spirito; ma io non posso crederlo. Perchè io non vedo una rivoluzione negli uomini; e gli uomini avrebbero dovuto per primi essere rivoluzionati avanti che lo fosse qualunque dominio spirituale. Ma appena Kant dovesse cominciare ad esercitare un'efficacia popolare, la vedremmo esprimersi nella forma di uno scetticismo e relativismo corrosivo e analitico; e negli spiriti più attivi e più nobili, che non hanno mai sopportato il dubbio, sottentrerebbe quella mancanza di ogni sostegno e quella disperazione di ogni verità, che sofferse fra gli altri, per effetto della filosofia kantiana, Enrico von Kleist. «Da poco», scrive egli nella sua maniera avvincente, «ho fatto conoscenza con la filosofia di Kant — e ora debbo comunicarti un mio pensiero su di essa, perchè non posso credere ch'esso ti scuota così profondamente e dolorosamente come ha scosso me stesso. — Noi non possiamo decidere se quella che chiamiamo verità sia veramente verità, o se soltanto ci sembri tale. E, se questo è, la verità che noi raccogliamo qui non è più nulla dopo la morte, ed è vano ogni sforzo per l'acquisto di una proprietà che ci segua anche nella fossa. — Se questo pensiero non ti tocca il cuore, non sorridere almeno di chi se ne sente profondamente ferito nella sua più santa intimità. La mia unica, la mia più alta meta è scomparsa, e non ne ho più nessuna». Ma quando mai gli uomini ricominceranno a sentire come sentiva Kleist, quando impareranno di nuovo a commisurare il significato di una filosofia alla loro «più santa intimità»? E pure questo specialmente è necessario, per valutare appunto che cosa possa essere per noi, dopo Kant, Schopenhauer: cioè la guida che dalla profondità dello scoraggiamento scettico o della rinunzia criticheggiante ci conduce su fino all'altezza della contemplazione tragica — infinitamente alto sopra di noi il cielo stellato —, e che ha condotto per questa via, prima di ogni altro, sè stesso. Questa è la sua grandezza: ch'egli, per comprendere nell'insieme il quadro della vita, lo ha guardato nell'insieme: mentre le teste più acute non riescono a liberarsi dall'errore che meglio ci si avvicini alla comprensione ricercando faticosamente i colori con cui il quadro è dipinto e la materia su cui è dipinto — per arrivare il più spesso alla conclusione che la tela è di un tessuto molto intricato e che i colori che ci stanno sopra non sono analizzabili chimicamente. Schopenhauer sapeva che, per compren-

dere il quadro bisogna indovinare il pittore. E invece tutta la corporazione delle scienze si studia d'intendere la tela e i colori, non il quadro. Anzi si può dire che soltanto colui, il quale abbia già abbraciato con l'occhio tutto il quadro della vita, si può giovare senza proprio danno delle singole scienze: perchè senza la regola data da quel quadro le scienze sono fili che non conducono mai all'uscita, anzi rendono sempre più disordinato e più labirintico il corso della nostra vita. E ho detto che in questo è grande Schopenhauer, ch'egli si fa guidare da quel quadro come Amleto dallo spettro, senza lasciarsi distogliere come fanno gli scienziati, e senza stemperarsi nella scolastica dei concetti, come è la sorte dei dialettici senza freno. Lo studio di tutti i filosofi da strapazzo è attraente soltanto per vedere come nell'edificio delle grandi filosofie costoro trovino subito i passi che si prestano ai soliti dibattiti pro e contro degli scienziati, a sottilizzare e sollevare dubbii e contraddire, e come si sottraggano in questo modo all'esigenza di ogni grande filosofia, che nella sua universalità ci dice: «Ecco il quadro di tutta la vita, togli di qui il significato della vita tua»: e viceversa: «Basta che tu legga la tua vita, e da essa intenderai i geroglifici della vita universale». E così si deve anche interpretare, da principio, la filosofia di Schopenhauer: individualmente, e da ciascuno per sè solo, per acquistare piena coscienza della propria miseria, dei proprii bisogni, della propria limitatezza, e per cercare i rimedii e le consolazioni: il sacrifizio dell'io e la sua dedizione ai compiti più elevati, a quelli specialmente della giustizia e della misericordia. Schopenhauer ci insegna a distinguere fra i mezzi veri e i falsi per il raggiungimento della felicità umana: c'insegna che nè l'arricchire nè l'essere onorato nè l'esser dotto possono togliere l'uomo alla sua profonda rilassatezza e sollevarlo dall'indegnità della sua esistenza, e che l'aspirazione a questi beni può ricevere un significato solo da un'alta e luminosa meta complessiva: acquistare la forza per aiutare la natura e per essere un poco il correttore delle sue stoltezze e dei suoi errori. E da principio ognuno lo intende per sè solo; ma in fondo, attraverso sè stesso, lo intende per tutti. Certo si tratta di una tendenza che conduce, nel profondo cuore, alla rassegnazione: che cosa e quanto può ancora essere migliorato, in ciascuno e in tutti?

Quando applichiamo a Schopenhauer queste ultime parole, tocchiamo il terzo e il più singolare fra i pericoli in cui egli visse, e che stavano nascosti in tutta la struttura e l'ossatura del suo essere. Ogni uomo trova in sè una limitazione, così nella sua intelligenza come nella sua volontà morale, e questa limitazione lo colma di bramosia e di malinconia; e come per il sentimento della propria colpevolezza aspira alla santità, così, per essere una creatura intellettuale, porta in sè una profonda aspirazione al genio. E' questa la radice di ogni vera cultura: e quando io intendo per tale l'aspirazione dell'uomo ad essere *rigenerato* come santo o come genio, so bene che non è necessario esser buddista per comprendere questo mito. Quando troviamo, nella cerchia degli scienziati o anche fra le così dette persone colte, un'intelligenza priva di que-

sta aspirazione, ci ispira antipatia e ripugnanza; perchè sentiamo che uomini siffatti, con tutto il loro spirito, non suscitano, anzi sono di ostacolo allo sviluppo della cultura e alla produzione del genio. È un caso di fossilizzazione, di valore pari a quel moralismo usuale, freddo e pieno di sè, che altrettanto è lontano ed allontana dalla vera santità.

Ora, lo spirito di Schopenhauer conteneva in sè uno strano e pericolosissimo sdoppiamento. Pochi pensatori hanno sentito nella stessa misura e con la stessa incomparabile determinatezza che il genio viveva in loro; e il suo genio gli prometteva il più alto risultato: che non vi sarebbe solco più profondo di quello che il suo vomero scaverebbe nel suolo dell'umanità moderna. Così egli sapeva integra e completa una parte del suo essere, senza ambizione, certo della sua forza; e portava con grandezza e con dignità la sua missione di uomo vittorioso e completo. Ma in altra parte di lui viveva una smania indomabile; e ce ne accorgiamo quando apprendiamo che dal ritratto di Rancé, il grande fondatore della *trappe*, si allontanò con sguardo accorato, dicendo: «questa è opera della grazia». Il genio sente profonda la nostalgia della santità, perché dalla sua vedetta ha potuto guardare più largo e più chiaro di ogni altro, là dove si conciliano conoscere ed essere, e nel regno della pace e dell'annientamento della volontà, e verso quell'altra riva di cui parlano gli indiani. Ma qui appunto è il miracolo: come doveva essere inconcepibilmente integra e infrangibile l'indole di Scopenhauer, se neanche questa nostalgia riuscì a romperla, e neppure a fossilizzarla! Che cosa voglia dire questo, ciascuno lo può intendere nella misura del suo valore; e completamente, in tutta la sua gravità, non lo può intendere nessuno di noi.

Quanto più si riflette sopra i tre pericoli che ho descritti, tanto più diventa mirabile la gagliardia con la quale Schopenhauer se ne difese, e come ne uscì sano ed uguale a sè stesso. Anche, certo, con molte cicatrici e con ferite aperte; e in una disposizione di spirito un po' troppo aspra, talvolta troppo bellicosa. Anche più in alto del più grande uomo si eleva il suo proprio ideale. Ma che Schopenhauer possa esser di esempio, rimane vero nonostante tutte le cicatrici e tutte le macchie. Anzi si può dire che tutto quello che nella sua indole è imperfetto e troppo umano ci porta nel senso più umano in sua vicinanza, perchè lo vediamo dolorante e compagno nostro di dolore, e non più nell'altezza inaccessibile del genio.

I tre pericoli costituzionali, che minacciavano Schopenhauer, minacciano noi tutti. Ciascuno porta in sè, come centro del suo spirito, una individualità produttiva; e quando si fa consapevole della sua individualità gli appare intorno una strana luce, quella dello straordinario. Questa è ai più intollerabile; perchè, come ho detto, sono pigri, e l'individualità porta con sè una catena di fatiche e di pesi. Senza dubbio, per l'uomo straordinario che si sottopone a questa catena, la vita perde quasi tutto quello che ciascuno se ne aspetta nella giovinezza, letizia, sicurezza, agevolezze, onori: la destinazione all'isolamento è il dono che gli altri uomini gli fanno; il deserto e la caverna sono pronti per lui, qualunque sia per es-

sere la sua vita. Badi a non lasciarsi aggiogare, a non restare oppresso e malinconico. E si circondi per questo delle immagini dei buoni e forti lottatori della tempra di Schopenhauer.

Ma anche il secondo pericolo che minacciò Schopenhauer non è affatto raro. Taluno, di quando in quando, è dotato di acume naturale, e i suoi pensieri prendono spesso la strada doppia della dialettica: è tanto facile che, lasciandosi incautamente strappar le redini dalla sua attitudine, costui distrugga la sua umanità e si riduca a condurre una vita di spettro nella «scienza pura»; o che, abituato a cercare nelle cose il pro e il contro, smarrisca del tutto la verità e finisca per vivere senza coraggio e senza fede, negando, dubitando, annaspando, scontento di sè, fra la mezza speranza e l'aspettativa della delusione: «nemmeno un cane vivrebbe a lungo così»! Il terzo pericolo è quello di fossilizzarsi, moralmente o intellettualmente: l'uomo spezza il legame che lo congiunge al suo ideale, cessa di produrre frutti in questo o quel campo, di propagarsi, e diviene dannoso o inutile ai fini della cultura. L'individualità del suo spirito diviene come un atomo indivisibile e incomunicabile, come una lava raffreddata. E dunque ci si può perdere egualmente per la propria individualità come per paura di questa individualità, per sè stesso come per rinunzia a sè stesso, per bramosia e per fossilizzazione; e insomma vivere significa essere in pericolo.

Oltre questi pericoli di tutta la sua costituzione, ai quali Schopenhauer sarebbe stato esposto in qualunque secolo avesse vissuto, vi sono altri pericoli che gli provenivano dal suo *tempo;* e questa distinzione fra pericoli costituzionali e pericoli del tempo è essenziale a comprendere quello che vi è di esemplare e di educativo nell'indole di Schopenhauer. Pensiamo all'occhio del filosofo che si fermi sull'esistenza, per determinarne ex novo il valore. È stata questa infatti la speciale fatica di tutti i grandi pensatori; quella di farsi legislatori riguardo alla misura, al prezzo e al valore delle cose. Che ostacolo sarà per lui, se l'umanità ch'egli vede per prima sia un frutto fracido e roso dai vermi! Quanto mai gli è necessario aggiungere al non valore del tempo presente, per essere giusto estimatore dell'esistenza in genere! Se lo studio della storia di popoli scomparsi o stranieri ha sempre valore, massimo valore ha per il filosofo che voglia dare un giudizio equo su tutto il destino umano, e non solo sul destino medio, ma anche e specialmente sul più alto destino che possa spettare a singoli uomini e a popoli interi. Ma oggi tutto il presente c'incalza e agisce e influisce sull'occhio, anche se il filosofo non vuole; e involontariamente si finisce per tassarlo troppo alto anche nel calcolo generale. Perciò il filosofo deve valutare bene in confronto alle altre l'epoca a cui appartiene, e, come domina per sè stesso il presente, così anche nella immagine che dà della vita deve dominarlo, fare cioè che non sia messo in risalto, anzi illuminato di luce eguale. E questo è un compito difficile, anzi insolubile. Il giudizio degli antichi filosofi greci sul valore dell'esistenza è tanto più significativo di un giudizio moderno, perchè essi ebbero la vita avanti e intorno a sè in una pienezza lussuriosa, e perchè in loro il sentimento del pensatore non si smarriva, come

in noi, nella discordia fra il desiderio di libertà, di bellezza, di grandezza di vita, e l'istinto della verità che si domanda che cosa valga l'esistenza. In ogni tempo interesserà il sapere che cosa abbia detto dell'esistenza Empedocle, nella forte ed esuberante gioia di vivere della civiltà greca: il suo giudizio ha gran peso, tanto più che non fu contraddetto da nessun giudizio opposto di altro grande filosofo della stessa grande epoca. Egli parla più chiaramente di tutti, ma in sostanza — cioè, se apriamo un poco le orecchie — dicono tutti lo stesso. Il pensatore moderno soffrirà sempre, come ho detto, di un desiderio inappagato: che gli si mostri ancora una volta la vita — vita vera, rossa, sana — perchè su di essa egli possa dare la sua sentenza. E almeno riterrà necessario di essere anzitutto egli stesso un uomo vivo, per poter essere poi un giudice giusto. È questa la ragione per cui i filosofi moderni sono tra i più forti fautori della vita e della volontà di vivere, e nel loro proprio tempo illanguidito aspirano alla civiltà, alla trasfigurazione della *physis*. Ma questa aspirazione è anche il loro *pericolo*: lottano in loro il riformatore della vita e il filosofo, cioè il giudice della vita. A qualunque parte la vittoria sorrida, sarà una vittoria che racchiuderà in sè una sconfitta. E come fece Schopenhauer a scampare anche da questo pericolo?

Se ogni grande uomo è considerato comunemente come il vero figlio del suo tempo, e se delle tare di questo tempo soffre più fortemente e più vivamente che tutti gli uomini minori, la lotta del grande uomo *contro* il suo tempo è apparentemente una insensata lotta distruttiva contro sè stesso. Ma solo apparentemente; perchè nel tempo egli combatte ciò che gli impedisce di esser grande, e per lui questo significa esser libero, essere completamente sè stesso. Ne segue che la sua inimicizia è diretta in fondo contro ciò che, pur essendo in lui, non è lui stesso, cioè contro la impura mescolanza ed accostamento di quel che è non mescolabile e eternamente incompatibile, contro la falsa saldatura dell'attualità alla sua propria inattualità — e infine il presunto figlio del tempo si rivela suo figliastro. Così Schopenhauer lottò fin dalla prima giovinezza contro il suo tempo, falso vano ed indegno padre, e, nel bandirlo da sè, purificava e sanava il suo essere e ritrovava sè stesso nella sua propria sanità e purità. E perciò gli scritti di Schopenhauer possono servire da specchio del suo tempo; e certo non è per difetto dello specchio che ogni cosa attuale vi si riflette come una malattia deformante, con magrezza e pallore, con occhi incavati e viso flaccido, coi segni visibili della degenerazione. Il desiderio di una natura forte, di una umanità sana e semplice, era in lui desiderio di sè; e appena ebbe vinto in sè stesso il tempo, dovette anche scorgere in sè con stupore il genio. Il segreto della sua natura gli era ormai svelato: l'intento del tempo patrigno, di nascondergli il suo genio, era fallito, il regno della *physis* trasfigurata era scoperto. E ormai, quando rivolse coraggiosamente lo sguardo alla questione: «che cosa vale in fondo la vita?» — non ebbe più di fronte un tempo smarrito e incolore e la sua vita ipocritamente oscura da condannare. Egli lo sapeva bene, che su questa terra si può tro-

vare e raggiungere qualcosa di più alto e di più puro che il vivere conforme al tempo, e che fa amaramente torto all'esistenza chi la conosce e la valuta soltanto da questo suo brutto aspetto. No, bisogna chiamare in causa il genio medesimo, per sentire se egli, il maggior frutto della vita, possa giustificare la vita intera; e il superbo creatore ha da rispondere a questa domanda: « Consenti tu nel tuo più profondo cuore a questa esistenza? Ti soddisfa? Vuoi essere il suo patrocinatore, il suo redentore? Perchè basta un solo e verace sì della tua bocca, a che la vita, tanto gravemente accusata, sia assolta ». — Che cosa risponderà egli? — La risposta di Empedocle.

IV.

Resti pure frattanto incompreso quest'ultimo accenno: ora debbo venire a qualcosa ch'è ben comprensibile, cioè a spiegare come mai tutti noi *possiamo* essere educati da Schopenhauer *contro* il nostro tempo. — Ed è appunto perchè per opera sua abbiamo la fortuna di *conoscere* veramente questo tempo. Se pure è una fortuna! Ma fra un paio di secoli potrebbe non essere più possibile. Io mi allieto nella immaginazione che presto gli uomini saranno finalmente sazii di lettura e di scrittori, e che un giorno lo scienziato si ricrederà, farà il suo testamento e ordinerà che il suo cadavere sia bruciato in mezzo ai suoi libri, e ai suoi propri scritti specialmente. E, se veramente le foreste si spoglieranno sempre di più, non potrebbe venire una buona volta il giorno di usare le biblioteche invece di legno, paglia e fascine? Certo la maggior parte dei libri è nata dal fumo e dal vapore dei cervelli: bisogna che ritorni in fumo e in vapore. E, poichè non ebbero fuoco in sè, il fuoco deve punirli. E allora potrebbe essere che per un secolo avvenire il nostro tempo fosse come un *saeculum obscurum*; perchè i suoi prodotti avrebbero diligentemente e lungamente riscaldate le stufe. Come siamo felici, dunque, di poter ancora imparare a conoscere questo tempo! E se sempre è utile studiare il proprio tempo, è una vera felicità studiarlo con la maggior possibile profondità, in modo da non aver più dubbii riguardo ad esso: e questo appunto ci è garantito da Schopenhauer.

Certo, la felicità sarebbe cento volte maggiore, se da questo studio risultasse che niente vi fosse mai stato di così superbo e pieno di speranza come quest'epoca. Ora, vi sono anche in questo momento in qualche parte del mondo, forse in Germania, degli ingenui disposti a credere qualche cosa di simile; i quali anzi con tutta serietà raccontano che da qualche anno il mondo si è corretto, e che chiunque abbia le sue gravi e oscure preoccupazioni su l'esistenza è contraddetto dai « fatti ». Proprio così: la fondazione del nuovo impero tedesco sarebbe il colpo decisivo e distruttivo contro ogni filosofia « pessimistica » — e niente si potrebbe togliere a questa verità —. E dunque chi proprio vuole rispondere alla domanda, quale significato debba avere nel nostro tempo il

filosofo educatore, deve replicare a questa affermazione, che è tanto divulgata e specialmente tanto usata nelle università. E deve replicare così: è una vergogna ed è un'onta, che un'adulazione così stomachevolmente idolatra del tempo possa essere espressa e ripetuta da uomini che si dicono pensanti e rispettabili — ed è questa una prova che non si sente più affatto che distanza ci sia fra la serietà della filosofia e la serietà di una gazzetta. Uomini simili hanno perduto non solo l'ultimo residuo di spirito filosofico, ma anche di spirito religioso, e in luogo di tutto ciò hanno preso non l'ottimismo ma il giornalismo, lo spirito e il non spirito del giorno e dei giornali. Una filosofia, che creda spostato o addirittura risolto da un avvenimento politico il problema dell'esistenza, è una filosofia posticcia e da burla. Già molte volte, da che mondo è mondo, furono fondati degli stati; ed è una vecchia canzone. Ma come potrebbe bastare una innovazione politica a far degli uomini, una volta per tutte, i lieti abitatori della terra? Se però c'è qualcuno che creda veramente e di cuore che ciò sia possibile, non ha che da mostrarsi; perchè merita davvero di esser nominato professore di filosofia in una università tedesca, come Harms a Berlino, Jürgen Meyer a Bonn e Carrière a Monaco.

Ma così noi vediamo le conseguenze della teoria, predicata ultimamente da tutti i tetti, che lo stato sia il più alto scopo dell'umanità e che non vi siano per l'uomo doveri più alti di quelli di servire lo stato. In questo io vedo un ritorno non al paganesimo, ma alla stupidità. Può darsi che un uomo, il quale riconosca nel servir lo stato il suo più alto dovere, non conosca in realtà doveri maggiori; ma appunto per questo vi sono dall'altra parte altri uomini e altri doveri — e uno di questi doveri, che almeno per me è più alto che il servir lo stato, impone di distruggere la stupidità in ogni suo aspetto: e dunque anche questa forma di stupidità. Perciò mi occupo ora di una sorta di uomini, che la loro teleologia spinge di sopra dal bene degli stati, mi occupo cioè dei filosofi, e di essi mi occupo solo in riguardo a un mondo che è pure del tutto indipendente dal bene dello stato, il mondo della cultura. Dei molti anelli, che, insieme concatenati, costituiscono la comunità umana, alcuni sono d'oro e altri di orpello.

Come dunque considera il filosofo la civiltà del nostro tempo? Certo assai diversamente dai professori di filosofia contenti della loro organizzazione statuale. Quando il filosofo pensa alla fretta generale e al cadere sempre più rapido, al tramonto della contemplazione e della semplicità, ha l'impressione di osservare i sintomi di una estirpazione e di uno sradicamento completo della civiltà. Le acque della religione scorrono via, lasciando stagni e paludi; le nazioni si separano nel modo più ostile, e tendono a dilaniarsi; le scienze, praticate senza freno e nel più cieco *laisser faire*, frantumano e dissolvono tutto quello in cui più si aveva fede; le classi e gli stati progrediti sono trascinati a fondo da una spregevole tirannia del danaro. Il mondo non è mai stato così *mondo*, mai così povero di amore e di bene. Le classi colte non sono più fari o asili in questa irrequietezza del mondanizzarsi; anzi si fanno anch'esse ogni giorno

più irrequiete, più spensierate e disamorate. Tutto è posto al servizio della barbarie imminente, l'arte e la scienza odierne comprese. L'uomo colto si è ridotto il peggior nemico della cultura, perchè tende a dissimulare la malattia universale e ostacola così l'opera dei medici. E restano amareggiati, i poveri furfantelli abbattuti, quando si parla della loro debolezza e si combatte il loro pericoloso spirito di menzogna. Perchè vorrebbero dare ad intendere di aver vinto in gara con tutti i secoli, e perciò si muovono con simulata allegria. E la loro tendenza a fingersi lieti ha qualche cosa di commovente, tanto è inconcepibile la loro felicità. Non si oserebbe nemmeno ripetere loro la domanda di Tannhäuser a Biterolf: « Che cosa hai dunque goduto tu poverissimo? » Perchè purtroppo lo sappiamo bene, e meglio di loro. Un cielo invernale è sopra di noi, e ci troviamo su un'alta montagna, in rischio e in bisogno. Breve è ogni gioia e pallido il raggio di sole che scivola sopra i bianchi monti fino a noi. Ed ecco che si suona la musica, che un vecchio gira l'organetto, che i ballerini volteggiano — e il viandante è scosso da questa vista: tutto intorno è così selvaggio, così chiuso, così scolorato, così disperante, e pure ecco il suono della gioia, dell'alta gioia spensierata! Ma già calano le nebbie della prima sera, il suono si smorza, il viandante riprende il suo cammino: fin dove giunge il suo sguardo, non si vede che il volto deserto e desolato della natura.

E se anche sembrasse unilaterale il mettere in luce nel quadro della vita moderna soltanto la debolezza delle linee e i colori scialbi, certo l'altro lato non è affatto più lieto, anzi è assai più inquietante. Ci sono senza dubbio delle forze, delle enormi forze, ma sono selvagge e primitive e spietate. Si debbono guardare con paurosa aspettazione, come la caldaia di una cucina di streghe: ogni momento può bollire e lampeggiare, annunziando fenomeni spaventevoli. Da un secolo siamo preparati a veder scuotere tutto, rumorosamente, fin dalle fondamenta: ultimamente si è tentato di opporre a questa profonda tendenza moderna a distruggere ed esplodere la forza costituitiva del cosiddetto stato nazionale, — ma anch'esso sarà per lungo tempo nient'altro che un aumento dell'incertezza e del pericolo universale. Che i singoli si atteggino come se non sapessero niente di tutte queste preoccupazioni, non ci può illudere: la loro impazienza mostra che le sanno molto bene; pensano a sè stessi con una sollecitudine e un esclusivismo che mai gli uomini hanno avuto verso di sè, costruiscono e seminano solo per il loro giorno, e la caccia alla felicità non è mai così grande come quando la si deve raggiungere fra oggi e domani: dopodomani il tempo della caccia potrebbe esser finito. Viviamo nell'epoca degli atomi e del caos atomistico. Durante il medio evo le forze contrapposte erano in qualche modo tenute insieme dalla chiesa, e quasi assimilate dalla forte pressione ch'essa esercitava. Rotto il legame, diminuita la pressione, le forze si rivolgono l'una contro l'altra. La riforma considerò molte cose come *adiaphora*, cioè come territorii che dovessero essere indipendenti dal pensiero religioso, e solo a questo prezzo riuscì a vivere: come già il cristianesimo, nel sostenersi

contro l'antichità molto più religiosa, aveva dovuto acquistare a un prezzo simile il suo diritto all'esistenza. Da allora in poi la separazione si andò sempre più dilatando. Oggi tutto su la terra dipende dalle forze più rozze e più malvagie, dall'egoismo dei procaccianti e dai despoti militari. Nelle mani di questi ultimi, lo Stato, come pure l'egoismo dei procaccianti, fa il tentativo di organizzare di nuovo tutto a suo modo e di essere legame e pressione per tutte quelle forze contrapposte: insomma desidera che gli uomini pratichino a suo riguardo la stessa idolatria, che prima praticavano riguardo alla chiesa. Con quale risultato? Avremo tempo di vederlo; ma certo ci troviamo ancora adesso nella corrente fredda del medio evo: il ghiaccio si è sciolto e la corrente precipita con movimento impetuoso e travolgente. Le lastre si addossano alle lastre, le rive sono tutte inondate e minacciate. La rivoluzione, e appunto la rivoluzione atomistica, non si può evitare: ma quali sono le particelle infinitesimali e irreducibili della società umana?

Senza dubbio, all'avvicinarsi di epoche simili, tutto ciò ch'è umano è ancora più in pericolo che al momento stesso del crollo e del vortice caotico; l'aspettazione angosciosa e l'avidità del minuto suscita tutte le viltà e tutti gli istinti egoistici dell'anima, mentre la vera sventura, e specialmente la universalità di una grande sventura, usa migliorare e riscaldare gli uomini. In tanto pericolo dell'epoca nostra, chi vorrà dedicare i suoi servigi di custode e di cavaliere alla *umanità*, al sacro e inviolabile tesoro del tempio, che le più diverse generazioni hanno ammassato faticosamente? Chi erigerà l'*immagine dell'uomo*, mentre nessuno sente in sè altro che il verme dell'egoismo e la paura canina, mentre gli uomini sono caduti da quella immagine fino alla bestialità o addirittura fino al rigido meccanismo?

Vi sono tre immagini dell'uomo, che la nostra epoca moderna ha sovrapposte l'una all'altra, e dalla cui visione i mortali trarranno ancora per lungo tempo l'impulso di Rousseau, l'uomo di Goethe, e infine l'uomo di Schopenhauer. La prima di queste immagini ha il maggior fuoco, e conta su la più larga popolarità; la seconda è fatta per pochi, e precisamente per coloro che sono spiriti contemplativi di grande stile, e perciò è mal compresa dalla folla. La terza esige a considerarla gli uomini più attivi: e solo questi possono guardarla senza danno, mentre gli uomini contemplativi ne sono abbattuti e la folla ne ha paura. Dalla prima immagine si è svolta una forza che ha eccitato e ancora eccita a rivoluzioni furiose; perchè in tutte le scosse di terremoto del socialismo è ancora e sempre l'uomo di Rousseau che si muove, come il vecchio Tifone sotto l'Etna. Oppresso e mezzo schiacciato dalle caste altezzose e dalla ricchezza senza carità, corrotto dai preti e dalla cattiva istruzione, svergognato di fronte a sè stesso da costumi ridicoli, l'uomo invoca nella disgrazia la «santa Natura», e improvvisamente si accorge ch'essa è lontana da lui come un qualunque dio di Epicuro. Le sue preghiere non la raggiungono, tanto profondamente egli è immerso nel caos del non naturale. E allora

l'uomo getta lontano con scherno tutta l'acconciatura variopinta che or ora gli pareva la parte più umana di sè, — le sue arti e le sue scienze, i privilegi della sua vita raffinata —, e batte del pugno contro le mura alla cui ombra si è deformato così, e invoca la luce, il sole, la foresta, la rupe. E quando esclama: «solo la natura è buona, solo l'uomo di natura è umano», disprezza sè stesso e aspira a ciò che gli è superiore. E in questa disposizione l'anima è pronta a decisioni paurose, ma nello stesso tempo trae fuori dalla propria profondità la parte più nobile e più rara.

L'uomo di Goethe non è una forza altrettanto minacciosa, anzi in un certo senso è proprio il correttivo e il calmante delle suggestioni pericolose a cui l'uomo di Rousseau è in preda. Goethe stesso, nella sua giovinezza, ha aderito con tutto il suo cuore amoroso all'evangelo della Natura buona; il suo Faust era la copia più elevata e più audace dell'uomo di Rousseau, almeno in quanto si rappresentava la sua sete ardente di vita, la sua scontentezza e la sua bramosia, le sue pratiche coi démoni del cuore. Ma si veda che cosa esce dopo, da tutte queste nuvole ammassate — non certo un lampo! E qui appunto si manifesta la nuova immagine dell'uomo: l'uomo goethiano. Si sarebbe potuto pensare che Faust sarebbe stato guidato attraverso tutta la vita oppressa come un insaziabile ribelle e redentore, come la forza che annienta per bontà, come il vero genio della distruzione, religioso e demoniaco insieme, in contrasto col suo duce che non è affatto demonico; e forse si sarebbe anche liberato di questo duce, e avrebbe tratto a proprio profitto, disprezzandola, la sua cattiveria e la sua negazione scettica, come è tragico destino di tutti i ribelli e di tutti i redentori. Ma chi si aspetta qualcosa di simile è deluso, perchè a questo punto l'uomo di Goethe si stacca dall'uomo di Rousseau: egli odia ogni violenza e ogni salto, cioè, insomma, ogni azione; e così il Faust redentore del mondo diventa semplicemente un viaggiatore del mondo. Tutti i regni della vita e della natura, il passato, le arti, le mitologie, le scienze tutte vedono svolazzare sopra di sè il contemplatore insaziabile, e nemmeno Elena riesce a trattenerlo lungamente — e pure deve giungere il momento ch'è atteso dall'ironico duce. In una qualunque parte del mondo, il volo si arresta, le ali cadono, Mefistofele incombe. Quando il tedesco cessa di essere Faust, la cosa più facile è che diventi un filisteo e caschi in braccio al diavolo: solo le forze celesti possono salvarlo. L'uomo di Goethe è, come dicevo, il contemplatore di grande stile, il quale, per non languire su la terra, raccoglie per suo nutrimento tutto ciò che vi è stato e vi è di grande e di memorabile; e di questo nutrimento vive, se pure è una vita il vagare di desiderio in desiderio. Non è uomo d'azione: anzi, se talvolta penetra nelle schiere degli uomini attivi, si può esser sicuri che non ne nasce niente di buono (come si vede nella inutilità della cura che Goethe stesso si prese del teatro), e specialmente si può esser sicuri che l'ordine non sarà rovesciato. L'uomo di Goethe è una forza conservativa e accomodante — ma, ho già detto, è esposto al pericolo di degenerare in filisteo, come l'uomo di Rousseau può facilmente diventare un catilinario. Se quegli avesse un po' più di

forza muscolare e di naturale selvatichezza, tutte le sue virtù sarebbero maggiori. Sembra che Goethe sapesse dove si nascondesse il pericolo e la debolezza del suo uomo, e che vi alluda con le parole di Jarno a Guglielmo Meister: « Lei è infastidito ed amaro, ciò è bello e buono: se una volta si decidesse a farsi veramente cattivo, sarebbe ancora meglio ».

Sì, bisogna dirlo apertamente: è necessario che ci decidiamo a farci veramente cattivi, perchè ce ne venga meglio. E a questo ci deve incoraggiare l'immagine dell'uomo di Schopenhauer. L'*uomo di Schopenhauer prende su di sè la volontaria sofferenza dell'esser veritiero*, e questa sofferenza gli serve a uccidere la sua propria volontà e a preparare quella piena rivoluzione, quel capovolgimento dell'esistenza, condurre al quale è il pieno significato della vita. Il dichiarare la verità appare agli altri effetto di cattiveria, perchè considerano i riguardi alla loro mediocrità e alla loro debolezza come doveri di umanità, e pensano che debba esser cattivo chi disturba il loro gioco. E sarebbero tentati di gridare a costui ciò che Faust dice a Mefistofele: « Contro la forza eternamente sveglia, santamente creativa, tu rivolgi dunque il tuo freddo pugno diabolico! ». E probabilmente chi volesse vivere secondo Schopenhauer sembrerebbe piuttosto un Mefistofele che un Faust; ma ciò agli occhi deboli dei moderni, che nella negazione vedono sempre il segno del male. Eppure vi è un modo di negare e di distruggere, che è espressione appunto di quella potente aspirazione alla santità e alla salvazione, di cui Schopenhauer fu il primo maestro filosofico, fra noi uomini profanati e troppo mondanizzati. Ogni esistenza, che possa essere negata, merita di essere negata in effetti; ed essere veritiero vuol dire credere in un'esistenza che non possa mai esser negata, che anzi sia vera e senza menzogna. Perciò l'uomo veritiero sente che il significato della sua attività è metafisico, spiegabile secondo le leggi di un'altra vita più alta, e che per il più profondo intendimento è affermativo, per quanto tutto ciò ch'egli faccia si presenti come violazione e distruzione delle leggi di questa vita. E questa sua attività deve essere un continuo dolore; ma egli sa quello che anche Meister Eckhard sapeva: « la cavalcatura più veloce, per portarci alla perfezione, è il dolore ». Io penserei che a chiunque ponesse alla sua anima una simile direzione di vita il cuore dovrebbe allargarsi, e dovrebbe sorgervi un desiderio ardente di essere un cosiffatto uomo schopenhaueriano: puro e meravigliosamente indifferente a sè stesso e al proprio bene personale, ma pieno nella sua conoscenza di un vasto fuoco distruttore e ben lungi dalla fredda e spregevole neutralità del cosiddetto uomo di scienza, alto levato di sopra alle considerazioni pedantesche e noiose, pronto a offrire sè stesso per prima vittima della verità riconosciuta, e trafitto nel più profondo dalla coscienza dei dolori che possono scaturire dalla sua veracità. E certo costui distruggerà con questa opera coraggiosa la propria felicità terrena; e dovrà essere ostile anche agli uomini che ama, anche alle istituzioni dal cui grembo è uscito; e non dovrà risparmiare nè uomini nè cose, per quanto della loro distruzione possa soffrire; e sarà disconosciuto e ritenuto

a lungo l'alleato di forze che detesta; e per l'umana limitatezza del suo intendimento dovrà essere ingiusto con tutti gli sforzi per raggiungere la giustizia: — ma potrà parlare a sè stesso, per consolarsi, con le parole che il suo grande educatore, Schopenhauer, ha pronunziate un giorno: «Una vita felice è impossibile: la più alta mèta che l'uomo possa raggiungere è *la vita eroica*. E una vita simile conduce chi, in qualunque modo e in qualunque circostanza, lotta contro difficoltà immense per qualche cosa che sia comunque giovevole a tutti, e finalmente vince, ma ne è male o niente affatto ricompensato. Alla fine, come il principe nel *Re corvo* di Gozzi, resta pietricato, ma in nobile atteggiamento e aspetto altero. La sua memoria resta festeggiata come quella di un eroe; la sua volontà, mortificata dallo sforzo e dal lavoro, dal cattivo risultato e dall'ingrattudine del mondo, si dissolve nel Nirvana». Questa vita eroica, con tutta la mortificazione che vi si deve compiere, non risponde affatto alle povere idee di coloro che spendono il più delle loro parole a celebrare feste per la memoria dei grandi uomini. Costoro pensano che il grande uomo sia grande allo stesso modo in cui essi sono piccoli, quasi per un dono di cui sia gratificato o per un meccanismo alla cui interna coazione ciecamente obbedisca; di guisa che chi non abbia ottenuto quel dono o non senta in sè quella coazione abbia lo stesso diritto di esser piccolo, che quegli ha di esser grande. Ma dono e coazione sono parole spregevoli con cui si cerca di sfuggire a una interna sollecitazione, e sono oltraggi a chi questa sollecitazione abbia ascoltata, cioè al grand'uomo. Meno di ogni altro egli accetta doni e coazioni: lo sa bene quanto qualunque uomo piccolo, come si possa prendere leggermente la vita, e come sia morbido il letto in cui anch'egli potrebbe distendersi, se volesse trattare gentilmente, al modo consueto, sè stesso e gli altri uomini: tutte le istituzioni umane sono appunto dirette a impedire, con una continua dissipazione del pensiero, che la vita sia *sentita*. E dunque perchè vuol fare precisamente il contrario, e sentire la vita, cioè soffrire della vita? Perchè si accorge che lo si vuole ingannare riguardo a lui stesso, e che esiste una specie di intesa per sottrarlo alla sua propria spelonca. Perciò egli ricalcitra e drizza l'orecchio e decide: «Voglio restare a me stesso!». È una decisione terribile; egli solo col tempo se ne accorge. Perchè bisogna ormai che s'immerga nelle profondità dell'esistenza, portando su le labbra una serie di domande inconsuete: «Perchè vivo? quale lezione debbo apprendere dalla vita? come sono divenuto quale sono, e perchè soffro di esser fatto così? E si cruccia; e pure vede che nessun altro si cruccia così, che anzi le mani degli altri uomini sono distese appassionatamente verso i fantastici accadimenti che offre il teatro politico, e che si fanno belli di cento maschere — maschere di giovani, di uomini, di vecchi, di padri, di cittadini, di preti, di funzionarii, di commercianti —, solleciti della comune commedia e niente affatto preoccupati di sè stessi. Alla domanda: «perchè vivi?», tutti costoro risponderebbero, solleciti e superbi: «per *divenire* un buon cittadino, o uno scienziato, o un uomo di stato» — e pure essi *sono* qualche cosa che non può farsi

diversa da sè; e perchè sono proprio questo? proprio questo, ahimè, e niente di meglio? Chi considera la sua vita esclusivamente come un punto nella evoluzione di una razza o di uno stato o di una scienza, chi dunque vuole completamente confondersi nello svolgimento del divenire, nella Istoria, costui non ha capita la lezione che l'esistenza gli dà, e deve studiarla da capo. Questo eterno divenire è una falsa commedia di burattini, per la quale l'uomo dimentica sè stesso, è un passatempo che sbrana l'individuo e lo disperde a tutti i venti, è l'eterno gioco insulto che il tempo, grande fanciullo, gioca per noi e con noi. L'eroismo della veracità consiste appunto nel cessare un bel giorno dall'essere il proprio giocattolo. Nel divenire, tutto è vuoto, menzognero, superficiale, degno del nostro disprezzo; il problema che l'uomo deve risolvere, può essere risolto solo partendo dall'essere così e non altrimenti, dall'immutabile. Ora, appena l'uomo comincia a ricercare quanto profondamente sia congiunto al divenire e quanto profondamente sia congiunto all'essere un cômpito immane si pone alla sua anima: distruggere tutto ciò che diviene, porre in luce tutta la falsità delle cose. Anch'egli vuole tutto conoscere, ma lo vuole altrimenti dall'uomo di Goethe: non per appagare la sua nobile raffinatezza, per affermarsi e allietarsi nella molteplicità delle cose; anzi è lui stesso la prima vittima che si immola. L'uomo eroico ha in dispregio il bene e il male proprio, le proprie virtù e i proprii vizii, insomma il misurar le cose alla propria stregua, non spera più nulla da se stesso — e in tutte le cose vuole guardar fiso sino a questo fondo disperato. La sua forza sta nel dimenticar sè stesso; quando pensa a sè, misura la distanza ch'è fra la sua alta meta e sè stesso, e gli pare di vedere dietro e sotto di sè un trascurabile monticello di scorie. I pensatori antichi cercavano con tutta la loro forza la felicità e la verità — e mai nessuno deve trovare quello che pur deve cercare, tale è la perfida legge della natura. Ma a chi in tutto cerca il falso e volontariamente abbraccia l'infelicità, a costui è forse riservato un diverso miracolo di delusione: qualche cosa d'inesprimibile gli si fa vicino, di cui la felicità e la verità sono appena i fantasmi e gli idoli; la terra perde la sua gravità, gli avvenimenti e le forze terrene si dissolvono nel sogno, la luce si diffonde intorno a lui come nelle sere di estate. Al riguardante pare di cominciare a svegliarsi ora, e che solo le nebbie del dormiveglia vaghino ancora intorno a lui. Ma anche queste si allontanano presto; e finalmente è il giorno.

V.

Ma io ho promesso di rappresentare Schopenhauer, secondo le mie esperienze, quale *educatore*, e da ciò sono ben lontano finchè dipingo, e per di più con espressione imperfetta, quell'uomo ideale che domina in Schopenhauer e intorno a lui, quasi fosse la sua idea platonica. Mi resta ancora il còmpito più difficile: di dire come da questo ideale si possa trarre una nuova cerchia di doveri e

come un'attività regolata possa metterci in rapporto con una meta così imponente — di dimostrare, insomma, che questo ideale *educa*. Altrimenti si potrebbe pensare che questo ideale fosse soltanto la visione beatificante, anzi inebriante, che alcuni momenti ci offrissero, ma che subito dopo ci lasciasse tanto più gravemente in difetto, in preda a una tanto maggiore inerzia. È pur certo che appunto così noi *cominciamo* a metterci in rapporto con l'ideale, con questi subitanei passaggi di luce e di tenebra, di ebrezza e di nausea; e che si ripete anche qui una esperienza che è antica quanto l'esistenza di ideali. Ma non dobbiamo restare a lungo davanti alla porta: anzi presto dobbiamo andare oltre la soglia. E bisogna quindi domandare seriamente e precisamente: a quella meta infinitamente alta è possibile avvicinarsi talmente, da esserne educati ed elevati nello stesso tempo? Solo così eviteremo che ci si applichi all'attuazione la grande parola di Goethe: « L'uomo è nato per una posizione limitata: può intendere i fini semplici, prossimi, determinati, e si abitua all'uso dei mezzi che gli stanno immediatamente sotto mano; ma, appena vada più in là, non sa più nè che cosa voglia nè che cosa debba, e conta ben poco che sia distratto dalla molteplicità degli oggetti o che sia posto fuori di sè dalla loro altezza e dignità. È sempre una sventura per lui, che lo si spinga a ricercar qualche cosa con cui non possa mettersi in contatto con una regolare attività autonoma ». All'uomo schopenhaueriano appunto, questo si può obbiettare con una buona parvenza di diritto: la sua dignità e la sua elevatezza sembra che riesca soltanto a portarci fuori di noi, e quindi a escluderci anch'essa dalla comunità degli uomini d'azione: il complesso dei doveri, il flusso della vita se ne vanno. E forse accadrà che taluno finisca col ridursi a una disgustosa scissione, rassegnandosi a vivere in due diverse direzioni, cioè in contraddizione con sè stesso, incerto nell'uno e nell'altro senso e però ogni giorno più debole e più sterile; mentre talaltro rinunzierà completamente all'azione comune e al più resterà soltanto a guardare l'azione degli altri. I pericoli sono sempre grandi, quando si dà all'uomo un còmpito troppo grave e quando egli non può *adempiere* ai suoi doveri; gli uomini più forti possono essere abbattuti, i più deboli e più numerosi cadono in una pigrizia contemplativa, e infine sacrificano anche la contemplazione alla pigrizia.

Ora a simili obbiezioni io voglio concedere che il nostro lavoro in questo campo è appena incominciato, e che fin d'ora, per mia propria esperienza, io vedo e so una cosa sola; che cioè è possibile attaccare a te e a me, partendo da quella immagine ideale, una catena di doveri suscettibili di adempimento, e che alcuni di noi sentono già il peso di questa catena. Ma per potere esprimere senza scrupoli la formula in cui raccoglierei la nuova cerchia di doveri, ho bisogno di premettere le considerazioni seguenti.

Gli uomini un po' profondi hanno avuto sempre compassione degli animali, perchè questi soffrono della vita, e pure non hanno la forza di rivolgere verso sè stessi il pungolo del dolore e di intendere metafisicamente la loro propria esistenza; e certo è profondamente irritante vedere il dolore privo di significato. Di qui sor-

se, e non in una sola parte della terra, l'ipotesi che siano chiuse nel corpo degli animali le anime degli uomini colpevoli, e che quella sofferenza priva di significato, così irritante a prima vista, si risolva davanti alla giustizia eterna in significazione e importanza profonda, cioè in una pena e in un castigo. Veramente è una pena grave vivere come vive un animale, di fame e di bramosìa, e non poter darsi ragione di questa vita; e non si può concepire una sorte più penosa di quella dell'animale da preda, cacciato attraverso il deserto da una tortura che lo consuma, raramente soddisfatto, e di una soddisfazione che diventa un nuovo tormento per la lotta distruttrice con gli altri animali o per la pienezza che tien dietro all'avidità nauseabonda. Stare attaccati alla vita con tanta cecità e stoltezza, e senza averne mai un premio maggiore, ben lontani dal sapere che è questa una pena e perchè lo sia, anzi anelare verso questa pena come verso la felicità, con la stupidità del desiderio insaziabile — questo vuol dire esser bestia; e tutta la natura, nel suo volgersi verso l'uomo, fa intendere che egli è necessario a redimerla dalla maledizione della vita bestiale e che in lui l'esistenza trova finalmente uno specchio nel quale la vita non sembra più priva di senso, anzi appare nel suo significato metafisico. Ma si rifletta bene: dove cessa la bestia? e dove comincia l'uomo, quell'uomo a cui solo intende la natura? Finchè si aspira alla vita come ad una felicità, non si riesce a portar lo sguardo oltre l'orizzonte della bestia, se non in quanto si vuole con maggior consapevolezza ciò che la bestia cerca con la cecità dell'istinto. Così accade di noi tutti, per la maggior parte della vita: non usciamo di solito dalla bestialità, anzi siamo pur noi le bestie, che abbiamo l'aria di soffrire senza significato.

Ma vi sono momenti *in cui intendiamo tutto questo*: allora le nuvole si squarciano, e vediamo che anche noi, insieme con la natura intera, tendiamo verso l'uomo come verso qualche cosa che stia molto al di sopra di noi. In quella luce subitanea guardiamo tremanti intorno e dietro di noi: e vediamo la corsa dei più raffinati animali da preda e di noi stessi fra loro. L'enorme attività degli uomini sul gran deserto della terra, le fondazioni di città e di stati, le guerre, l'incessante aggrupparsi e separarsi di nuovo, l'incrociarsi nella corsa, il rubarsi l'un con l'altro il mestiere, il soverchiarsi e l'abbattersi a vicenda, l'urlo della paura e il grido di gioia nella vittoria, tutto ciò è prosecuzione della bestialità: quasi che l'uomo volesse di proposito degenerare e nascondersi la propria struttura metafisica, o quasi che la natura, dopo aver tanto desiderato ed elaborato l'uomo, finisse per averne paura e per voler tornare alla inconsapevolezza dell'istinto. Ahimè, la natura ha bisogno della conoscenza, e pure ha orrore della conoscenza che le manca; così la fiamma oscilla irrequieta in qua e in là come avesse paura di sè stessa, e si attacca a mille cose diverse prima di raggiungere quella, per la quale la natura ha bisogno di conoscenza. Noi tutti sappiamo in certi momenti, che le più vaste istituzioni della nostra vita sono fatte soltanto per farci sfuggire al nostro vero còmpito; e che non si sa dove vorremmo nasconderci la testa per non essere sco-

vati dai cento occhi della nostra coscienza; e che ci affrettiamo a dare via il cuore allo stato, al guadagno, alla società, alla scienza, al solo scopo di non possedérlo più; e che alla dura fatica quotidiana ci sottoponiamo con più ardore e con maggiore abbandono di quel che sarebbe necessario per vivere: tutto ciò perchè ci sembra ancora più necessario il non arrivare alla coscienza di noi stessi. La fretta è generale, perchè ognuno fugge sè stesso; ed è anche generale la paurosa dissimulazione di questa fretta, perchè si vorrebbe apparir contenti e nascondere la propria miseria agli osservatori più acuti; ed è generale infine il bisogno di sonagli di parole sempre nuovi e sempre squillanti, per attaccarli alla vita e farle acquistare un che di rumorosamente festoso. Tutti conoscono quel singolare stato d'animo, in cui i ricordi sgradevoli ritornano subitamente, e noi ci affatichiamo a respingerli dalla coscienza con gesti e voci impetuose; ma i gesti e le voci della vita comune fanno ritenere che ci troviamo tutti e sempre in uno stato d'animo simile, nel timore dei ricordi e della intimità. Che cosa è dunque che così spesso ci aizza? quale zanzara ci impedisce di dormire? Qualche cosa di spirituale si muove intorno a noi, e ogni momento della vita vuol dirci qualche cosa; ma noi non vogliamo ascoltare queste voci di spiriti. Quando siamo soli e nel silenzio, abbiamo paura che qualche parola ci venga bisbigliata all'orecchio: e perciò odiamo il silenzio e ci facciamo assordare dalla società.

Di quando in quando, ho detto, noi intendiamo tutto questo, e molto ci meravigliamo della nostra angustia e della nostra fretta vertiginosa e dello stato di sogno in cui si svolge tutta la nostra vita, la quale sembra avere orrore del risveglio e tanto più vivamente e più irrequietamente sogna quanto più il risveglio è vicino. Ma insieme sentiamo di esser troppo deboli per sopportare a lungo i momenti di riflessione più profonda, e di non esser noi gli uomini dai quali la natura è guidata alla sua redenzione: è già molto che portiamo un poco la testa a galla e vediamo la corrente in cui siamo profondamente immersi. E neanche a venire a galla e a svegliarci un momento solo bastano le nostre forze, anche per questo dobbiamo essere spinti: — e chi sono quelli che ci spingono?

Sono *i veri uomini, i non-più-bestie, i filosofi, gli artisti, i santi*: al loro apparire e per il loro apparire, la natura, che non fa salti, fa il suo unico salto, che è un salto di gioia, perchè finalmente si sente giunta alla sua meta, cioè là dove comprende di dovere disimparare di avere una meta, e di aver giocato troppo forte il gioco della vita e del divenire. In questa coscienza la natura si trasfigura, e le si diffonde sul volto quel dolce senso di stanchezza serale, che gli uomini chiamano «bellezza». Il suo aspetto trasfigurato esprime appunto la grande spiegazione dell'esistenza; e il più grande desiderio che un mortale possa desiderare è di partecipare durevolmente e ad orecchie aperte a questa spiegazione. Se per esempio si pensa a tutto quello che Schopenhauer deve avere *udito* nel corso della sua vita, si può dire a sè stessi, internamente: «Ah le mie orecchie sorde, la mia testa ottusa, la mia intelligenza sventata, il mio cuore raggrinzito, ahi tutto quello che chiamo mio,

come lo disprezzo! Non saper volare, ma riuscire appena a svolazzare! Vedere al di sopra di sè e non poter salire! Conoscere la strada, e quasi toccarla, che conduce alla sterminata libertà di vista del filosofo, e barcollare indietro dopo pochi passi! E se quella massima speranza si compisse anche per un giorno solo, con quanto slancio si darebbe in cambio il resto della vita! Salire tanto alto quanto mai salì un pensatore, nell'aria pura delle Alpi e dei ghiacciai, dove non sono più nebbie nè veli, e dove la costituzione fondamentale delle cose si manifesta rude e rigida, ma con intelligibilità inevitabile! Solo a pensarlo l'anima si fa solitaria e infinita; ma se il suo desiderio si compisse, se lo sguardo potesse finalmente cader sulle cose diritto e lucente come un raggio di sole, se perisse la vergogna, l'ansietà, la bramosìa, nessuna parola potrebbe allora significare il suo stato, quella nuova e misteriosa emozione senza eccitamento, con la quale, pari all'anima di Schopenhauer, sopra gli immensi geroglifici dell'esistenza e sopra la dottrina pietrificata del divenire, l'anima resterebbe tutta spiegata, e non come si spiega la notte, ma come una luce rossa ed ardente che inonderebbe il mondo! Che triste sorte, invece, intendere della singolare vocazione e della felicità del filosofo solo quel tanto che basti a sentire tutta l'incertezza e l'infelicità del non filosofo, che desidera senza speranza! Sapere di essere come su l'albero un frutto che per troppa ombra non maturerà mai, e vedere chiaro davanti a sè la luce del sole che ci manca! ».

Una tortura simile basterebbe a rendere invidioso e maligno l'uomo mediocre di cui parlo, se mai egli fosse capace d'invidia e di malignità; ma più probabilmente egli finirà col volgere la sua anima a non consumarsi nel desiderio vano, e *scoprirà* una nuova cerchia di doveri.

Così sono giunto a rispondere alla questione, se sia possibile, mediante una regolare attività autonoma, mettersi in contatto col grande ideale dell'uomo di Schopenhauer. Anzitutto è certo che i nuovi doveri di cui parlo non sono i doveri di un uomo isolato, che anzi facendoli proprii si entra in una potente comunità, tenuta insieme non da forme esteriori e da leggi, sì da una idea fondamentale. È l'idea fondamentale della *cultura;* perchè a ciascuno di noi la cultura sa porre un solo compito: *promuovere in noi e fuori di noi la produzione del filosofo, dell'artista e del santo, e cooperare così al perfezionamento della natura.* Perchè, come la natura ha bisogno del filosofo, così ha bisogno dell'artista: per uno scopo metafisico, cioè per veder chiaro riguardo a sè stessa, perchè infine le sia posto davanti in una immagine chiara e perfetta ciò che non riesce a veder chiaramente nella irrequietezza del suo divenire — insomma, per conoscere sè stessa. Fu Goethe quegli che, con un'espressione arditamente profonda, fece osservare che tutti i tentativi della natura hanno valore solo perchè l'artista intenda il suo balbettamento e le venga incontro a metà strada per dichiararle a che cosa veramente mirino quei tentativi: « Ho detto spesso », esclama, « e ancora lo ripeterò, che la *causa finalis* delle azioni del mondo e degli uomini è la poesia drammatica. Perchè altrimenti la materia

non servirebbe a niente ». E infine la natura ha bisogno del santo, in cui l'io è completamente assorbito e il dolore della vita non è più sentito, o quasi, come individuale, ma come profondo sentimento di parità, di comunanza, di identificazione con ogni essere vivente: del santo, in cui si compie quel miracolo di trasfigurazione a cui il gioco del divenire non perviene mai, quella umanazione finale ed altissima a cui tutta la natura tende ed aspira come ad una redenzione da sè stessa. Indubbiamente, noi tutti siamo con lui congiunti e collegati, come siamo congiunti col filosofo e con l'artista: vi sono momenti che sono come scintille dell'ardentissimo fuoco d'amore, alla cui luce non intendiamo più la parola « io »; c'è di là dalla nostra esistenza qualche cosa che in quei momenti diviene un di qua, e perciò desideriamo nel più profondo cuore i ponti che uniscono l'una all'altra riva. Nelle nostre condizioni normali, non possiamo certo contribuire per niente alla creazione dell'uomo redentore, e in tali condizioni ci *odiamo*, e quest'odio è la radice del pessimismo che Schopenhauer ha dovuto nuovamente insegnare alla nostra epoca, benchè sia tanto antico quanto l'aspirazione alla cultura. È la radice ma non il fiore, il piano inferiore ma non il più alto, il principio della via ma non il termine: perchè dobbiamo pure a un certo momento prenderci d'odio per qualche cosa di diverso e di più generale, non più per il nostro individuo e per la sua miserabile limitatezza, per i suoi mutamenti, per la sua irrequietudine: e in quell'elevato stato d'animo ci prenderemo anche d'amore per qualche cosa di diverso da ciò che oggi sappiamo amare. Solo quando, nella vita presente o in una vita futura, saremo assunti anche noi nell'ordine supremo dei filosofi, degli artisti e dei santi, sarà posto anche un nuovo termine al nostro amore e al nostro odio, — ma intanto abbiamo già il nostro còmpito e la cerchia dei nostri doveri, il nostro odio e il nostro amore. Perchè sappiamo ormai che cosa sia la cultura. Applicandone il concetto all'uomo di Schopenhauer, la cultura vuole che noi prepariamo e promuoviamo la sua sempre nuova incarnazione, scovando e asportando ciò che potrebbe ostacolarla — che noi lottiamo insomma instancabilmente contro quello che più ci ha dato soddisfazione nella esistenza, perchè è appunto questo che ci ha impedito di diventare noi stessi uomini schopenhaueriani.

VI.

Convenire in una cosa è talvolta più facile che intenderla; e ciò potrà accadere alla maggior parte di coloro che considereranno questa tesi: « L'umanità deve continuamente lavorare a generare alcuni grandi uomini — questo e nessun altro è il suo compito ». Sarebbe tanto facile applicare alla società ed ai suoi scopi un insegnamento che si può trarre da qualunque specie del mondo animale e del vegetale, e cioè che l'essenziale è soltanto il singolo esemplare più elevato, più straordinario, più forte, più complicato, più fecondo — sarebbe tanto facile, se non fosse opposta una resisten-

za tenace da certe idee acquisite su lo scopo della società! In verità, è facile comprendere che là dove una specie arriva al suo limite e al passaggio ad una specie superiore, quivi è la meta del suo sviluppo, e non certo nella massa degli esemplari e nel loro benessere, e tanto meno negli esemplari che vengono ultimi in ordine di tempo, anzi appunto negli esseri che sembrano dispersi e accidentali, e che compaiono qua e là in condizioni favorevoli. E con la stessa facilità si dovrebbe intendere la pretesa che l'umanità, poichè è capace di riuscire all'intelligenza del suo scopo, cerchi e procuri le condizioni favorevoli alla nascita dei grandi redentori. Ma a ciò offrono resistenza non so quante cose: taluno vuol trovare lo scopo ultimo nella felicità di tutti o della maggioranza, talaltro nella espansione delle grandi comunità; e, come si è solleciti nel decidersi a sacrificare la vita, per esempio, ad uno stato, altrettanto si sarebbe lenti e dubbiosi se il sacrifizio fosse richiesto non dallo stato, ma da un singolo. Sembra un'assurdità, che l'uomo stia al mondo a vantaggio di un altro uomo: « piuttosto a vantaggio di tutti, o almeno del maggior numero possibile! ». O ingenuo! come se fosse ragionevole lasciar decidere il numero, dove si tratta di valore e di significazione! Perchè la questione è proprio questa: come acquisterà la tua vita di singolo il più alto valore e la più profonda significazione? come sarà il meno possibile dissipata? Soltanto in questo modo: che tu viva a vantaggio degli esemplari più rari e più preziosi, non mai a vantaggio dei più, che sono, presi individualmente, gli esemplari più scadenti. E questa convinzione appunto dovrebbe essere impiantata e coltivata in un giovine: ch'egli si consideri come un'opera sbagliata della natura, ma insieme come segno delle più grandi e più mirabili intenzioni di quella artefice. « Le è riuscito male », dirà egli a sè stesso, « ma voglio far onore alla sua grande intenzione, mettendomi ai suoi servigi perchè le riesca meglio un'altra volta ».

Con questo proposito, il giovine si pone nella cerchia della *cultura;* perchè questa è figlia della conoscenza di sè stessi e del senso della propria insufficienza. Mettersi in rapporto con la cultura vale dichiarare: « Io vedo sopra di me qualche cosa di più alto e di più umano che io stesso sia; aiutatemi tutti a raggiungerlo, come io aiuterò chiunque conosca e soffra allo stesso modo: affinchè rinasca finalmente l'uomo che si senta completo ed infinito nella conoscenza e nell'amore, nella contemplazione e nel potere, e che con tutto il suo essere aderisca alla natura e nella natura, come giudice ed estimatore delle cose ». È difficile portare altri a questo stato di intrepida coscienza di sè, perchè è impossibile insegnare l'amore; soltanto nell'amore infatti l'anima raggiunge non pure la visione chiara, analitica, spietata di sè stessa, ma anche il desiderio di guardar più alto e di cercare con tutte le sue forze quel più elevato io che ancora si nasconde non si sa dove. Dunque soltanto colui che dia il suo cuore ad un grand'uomo ne riceve la *prima consacrazione della cultura;* ne è sintomo lo svergognar sè stesso senza esitazione, l'odio della propria ristrettezza e del proprio rattrappimento, la simpatia col genio che sa sempre strapparsi a

questa nostra ottusa aridità, il presentimento di quelli che si formano e lottano, la convinzione profonda di trovar sempre la natura nel suo sforzo penoso, che tende verso l'uomo, che dolorosamente si accorge di avere ancora una volta mancato l'opera, che tuttavia riesce sempre ad abbozzi e tratti e forme meravigliose: gli uomini con cui viviamo rassomigliano alle rovine dei più preziosi abbozzi di scultura, in cui ogni brano ci grida: «Venite, aiutateci, completateci, mettete insieme quello che deve stare insieme: abbiamo un desiderio smisurato di divenire statue complete».

Questa somma di stati d'animo l'ho chiamata prima consacrazione della cultura; ma ora mi tocca descrivere gli effetti della *seconda* consacrazione, e so bene che qui il mio còmpito si fa più difficile. Perchè ora si deve fare il passaggio dall'accadimento interno al giudizio su l'accadimento esterno: lo sguardo del giovine deve volgersi al di fuori, per ritrovare nel vasto mondo agitato quell'aspirazione alla cultura che già conosce dalle sue prime esperienze; e deve adoprare il suo sforzo e il suo desiderio come un alfabeto che gli serva a decifrare le aspirazioni degli uomini. Ma nemmeno qui deve fermarsi, anzi da questo grado deve ancora salire al grado superiore; la cultura richiede da lui non solo quella crisi interiore che ho descritta, non solo il giudizio sul mondo esteriore che gli scorre intorno, ma finalmente e principalmente l'azione, cioè la lotta per la cultura e l'inimicizia per le influenze, le consuetudini, le leggi, le istituzioni in cui egli non ne riconosca lo scopo, che è la produzione del genio.

Chi dunque riesce a salire al secondo grado si accorge subito *che è straordinariamente ristretta e rara la consapevolezza della meta*, e che invece è generale lo sforzo verso la cultura e invicibilmente grande la massa di forze che viene consumata al suo servizio. E ci si domanda stupiti: «Ma dunque è completamente inutile quella consapevolezza? E dunque la natura raggiunge la sua meta anche se i più fraintendono lo scopo del loro proprio sforzo?». Chi ha l'abitudine di confidar molto nella teleologia inconsapevole della natura non esiterebbe forse a rispondere: «Sì, è proprio così! Lasciate che gli uomini pensino e dicano del loro ultimo scopo quello che vogliono; nel loro istinto oscuro sanno pur trovare la via diritta». Per saper replicare, bisogna aver provato qualche cosa; ma chi è veramente convinto che lo scopo della cultura sia quello di preparare i veri *uomini* e niente altro, e pure considera che ancora adesso in tanto lusso e in tanta pompa di cultura, la formazione di quegli uomini non è molto diversa da una continua tortura bestiale: costui troverà necessarissimo che al posto dell'«istinto oscuro» sia finalmente messa una volontà consapevole. Anche, e specialmente, per una seconda ragione: affinchè non sia più possibile servirsi di quell'istinto incerto della sua meta, del famoso istinto oscuro, per scopi completamente diversi, e di portarlo per una strada per la quale l'altissimo fine della produzione del genio non possa essere raggiunto più. Perchè esiste anche una specie di *cultura male impiegata ed asservita* — e basta guardarsi intorno per vederla! Proprio i poteri, che oggi promuovono più attivamente

la cultura, hanno dei secondi fini, e non la trattano in una disposizione di spirito pura e disinteressata.

C'è prima di tutto *l'egoismo dei procaccianti*, il quale ha bisogno dell'aiuto della cultura e per riconoscenza le ricambia l'aiuto, ma con l'intenzione di prescriverle insieme la meta e la misura. Da questa parte viene quel solito ragionamento sofistico, che dice all'incirca così: quanta più conoscenza e sviluppo intellettuale tanto più bisogni, quanto più bisogni tanto più produzione, quanto più produzione tanto più guadagno e tanto più felicità. Ecco la formula seducente. I suoi sostenitori definirebbero lo sviluppo intellettuale come quella penetrazione mediante la quale si diventa, nei bisogni e nella loro soddisfazione, sempre più conformi al tempo, e insieme si dispone meglio di tutti i mezzi e di tutte le strade per guadagnar danaro il più facilmente possibile. Produrre il maggior numero di uomini *correnti*, nel senso in cui si chiama corrente una moneta — questo dunque sarebbe lo scopo; e secondo questa concezione un popolo sarà tanto più felice, quanti più uomini correnti possegga. Perciò lo scopo degli istituti moderni di istruzione dev'essere di portar ciascun individuo, fin dove gli è dato dalla sua natura, a diventar *corrente*, insomma di educare ciascuno in modo che dal suo proprio grado di conoscenza e di sapere ricavi la maggior misura possibile di felicità e di guadagno. L'individuo, a quel che si pretende, potrebbe, con l'aiuto di una cultura generale cosiffatta, valutare sè stesso abbastanza bene per sapere che cosa possa pretendere dalla vita; e infine si sostiene che esista un rapporto naturale e necessario fra «intelligenza e proprietà», fra «ricchezza e cultura», anzi che questo rapporto costituisca una necessità *morale*. E perciò è odiata qualsiasi cultura che renda solitarii, che ponga altri fini sopra al denaro e al guadagno, che consumi molto tempo; queste forme più serie di educazione intellettuale si sogliono anzi vituperare come «egoismo raffinato» o come «immorale epicureismo culturale». È certo che, secondo la morale che qui vige, è pregiato proprio l'inverso, cioè una cultura affrettata, per diventar presto un essere che guadagni danaro, ma tuttavia una cultura abbastanza profonda per diventare un essere che guadagni moltissimo danaro. All'uomo è permesso solo quel tanto di cultura che è nell'interesse del guadagno generale e del commercio mondiale, ma quel tanto è anche obbligato a raggiungerlo. In breve: «l'uomo pretende necessariamente la felicità terrena, e per questo la cultura è necessaria, ma soltanto per questo!».

C'è in secondo luogo *l'egoismo dello stato*, il quale aspira alla sua volta alla più grande diffusione e generalizzazione della cultura, ed ha in mano gli strumenti più adatti ad appagare i suoi desiderii. Presupposto che lo stato si sappia abbastanza forte per poter non pure sollevare il giogo, ma anche rimetterlo al momento opportuno; presupposto che le sue fondamenta siano abbastanza larghe e solide per poter sopportare tutto l'edificio dell'istruzione — la diffusione di questa fra i suoi cittadini è sempre a suo solo vantaggio, nella concorrenza con gli altri stati. Dovunque oggi si parla dello «stato di cultura», gli si vede posto il còmpito di togliere

le pastoie alle forze spirituali della generazione entro i limiti in cui possano servire e giovare alle istituzioni vigenti. Ma solo entro questi limiti; allo stesso modo che un torrente viene parzialmente derivato con argini e ponti perchè con forze così diminuite dia moto ai mulini — mentre la sua forza piena sarebbe a quei mulini più dannosa che giovevole. Quel togliere le pastoie è insieme, anzi molto di più, un incatenare. Basta richiamarsi alla memoria quello che è diventato il cristianesimo sotto l'egoismo dello stato. Il cristianesimo è certamente una delle più pure manifestazioni dell'impulso verso la cultura, e precisamente verso la sempre rinnovata generazione del santo; ma, poichè fu adoperato in cento forme per dar moto ai mulini dei poteri statuali, si è via via ammalato fino alle midolla, si è fatto ipocrita e menzognero, ed ha degenerato fino alla contraddizione col suo scopo originario. Anche il suo ultimo evento, la riforma tedesca, non sarebbe stata altro che una improvvisa fiammata subito spenta, se non avesse tolto nuove forze e nuove fiamme alla guerra e all'incendio degli stati.

In terzo luogo, la cultura è promossa da tutti quelli che sono consapevoli di avere in sè *un contenuto odioso o tedioso* e vogliono dissimularlo con la cosiddetta *bellezza della forma*. Con quel che vi è di esteriore — parole, gesti, ornamenti, fasto, belle maniere — si vuole portare lo spettatore a un falso giudizio sul contenuto, nel presupposto che di solito si giudica l'interno dall'esterno. Delle volte mi sembra che gli uomini moderni si diano noia a vicenda illimitatamente, e che in fine trovino necessario di farsi interessanti con l'aiuto di tutte le arti. E dunque si fanno mettere in tavola dai loro artisti come vivande piccanti e appetitose; e dunque si cospargono degli aromi di tutto l'Oriente e di tutto l'Occidente, e — si capisce! — acquistano un odore molto interessante, odore di tutto l'Oriente e di tutto l'Occidente. E dunque si dispongono a soddisfare tutti i gusti; e sono pronti a servire chiunque, che gli piaccia l'odoroso o il puzzolente, il sublime o il contadinesco grossolano, il greco o il cinese, le tragedie o le oscenità messe in commedia. Per servire questi moderni che vogliono essere interessanti e farsi interessare a tutti i costi, i più famosi cuochi si trovano notoriamente tra i francesi, i peggiori fra i tedeschi. Sostanzialmente in questo caso stanno meglio i secondi che i primi, e non abbiamo nessuna voglia di rimbeccare i francesi quando ci rimproverano appunto di non essere interessanti nè eleganti, o quando, nel vedere la smania di certi tedeschi per l'eleganza e per le belle maniere, si ricordano degli indiani, che aspirano a portare un anello attraverso il naso e poi strillano per esser tatuati.

— E qui non posso trattenermi da una disgressione. Dall'ultima guerra con la Francia, varie cose in Germania si sono trasformate e spostate, ed è chiaro che si sono importate anche certe nuove aspirazioni riguardo alla cultura tedesca. Quella guerra fu per molti il primo viaggio nella parte del mondo più elegante; e com'è splendida la spregiudicatezza del vincitore, quando non disdegna di apprendere un po' di cultura dal vinto! Specialmente i lavori artistici vengono spinti sempre più all'emulazione con la vicina più evo-

luta, e l'assetto della casa tedesca si vuole simile a quello della casa francese; perfino la lingua tedesca mediante un'accademia fondata secondo il modello francese, deve prendere un « gusto sano » ed eliminare la dubbia influenza che Goethe vi ha esercitato: così giudicava, recentissimamente, l'accademico berlinese Dubois-Reymond. I nostri teatri hanno già lavorato lungamente, con tutta calma e sincerità, allo stesso scopo, e si è anche già trovato lo scienziato tedesco elegante. Ormai c'è da aspettarsi che tutto quello che non si è voluto adattare alla legge dell'eleganza — la musica tedesca, la tragedia e la filosofia — sia messo da parte come non tedesco. — Ma in verità non varrebbe più la pena di muovere un dito per la cultura tedesca, se per quella cultura, che ancora fa difetto e a cui devono tendere, i tedeschi non intendessero altro che le arti e le galanterie da cui la vita è ingentilita, compresa tutta l'inventiva dei maestri di ballo e dei tappezzieri, e se anche in riguardo alla lingua si contentassero di ricercare soltanto le regole accademicamente approvate e una certa ricercatezza generale. Ma l'ultima guerra e il confronto personale con i francesi non hanno l'aria di aver suscitato aspirazioni più elevate; anzi a me viene spesso il sospetto, che i tedeschi vogliano ormai strapparsi violentemente ai vecchi doveri imposti dalla loro meravigliosa attitudine, cioè dalla speciale gravità e profondità della loro indole. Preferirebbero ormai giocherellare e scimmiottare, preferirebbero imparare quelle arti e belle maniere che fanno dilettevole la vita. Ma non si puo fare allo spirito tedesco maggiore oltraggio di quando lo si tratta come fosse di cera, da poterci impastare un bel giorno anche l'eleganza. E se purtroppo è vero che una buona parte dei tedeschi si presta volentieri ad essere impastata e plasmata a questo modo, bisogna pure dirlo e ridirlo tante volte finchè non si senta: In voi non è più affatto l'antica maniera tedesca, che era, sì, dura e aspra e piena di resistenza, ma appunto come è la materia più preziosa, che solo i massimi artefici possono lavorare, perchè essi soli son degni di lei. Invece quello che avete in voi è un materiale molliccio e poltiglioso; fatene quel che volete, modellatene pupattole eleganti e idoletti interessanti — ma resterà sempre vera la parola di Riccardo Wagner: « Il tedesco è goffo e angoloso quando vuol sembrare di belle maniere, è sublime e superiore a tutti quando prende fuoco ». E da questo fuoco tedesco gli eleganti hanno tutte le ragioni di guardarsi; perchè un bel giorno potrebbe divorarli, insieme con le loro pupattole e con gl'idoletti di cera. — Pure, la tendenza alla « bella forma », che va prendendo la prevalenza in Germania, si potrebbe far discendere da scaturigini diverse e più profonde: da quella fretta, quell'avidità affannosa del minuto, quella precipitazione, per cui tutti i frutti sono strappati troppo verdi dai rami; da quella caccia sbrigliata che scava solchi in volto a tutti gli uomini e sembra tatuare allo stesso modo tutto ciò ch'essi facciano. Quasi che agisca entro di loro un beveraggio che non li lasci respirare regolarmente, gli uomini fuggono a rotta di collo presi da paura vergognosa, schiavi angariati ch'essi sono del momento, delle opi-

nioni, delle mode (1): in modo che l'indegnità e la sconvenienza finiscono per saltare agli occhi troppo penosamente, e allora si fa necessaria ancora una volta un'eleganza menzognera, che nasconda questa malattia della fretta indegna. La passione alla moda per la bella forma sta col cattivo contenuto dell'uomo odierno in stretto rapporto: quella è fatta per nascondere, questo per esser nascosto. Ed essere una persona colta vuol dire, ormai, non lasciare scorgere come si sia miseri e cattivi, come si sia rapaci nella conquista e insaziabili nell'ammassare, egoisti e sfacciati nel godere. Già più volte, quando ho messo sotto gli occhi di qualcuno l'assenza di cultura tedesca, mi si è obbiettato: «Ma questa assenza è del tutto naturale, perchè i tedeschi sono stati finora troppo poveri e troppo modesti. Lasciate che i nostri compatriotti diventino ricchi e coscienti di sè, e allora avranno anche una cultura!». Può darsi che la fede ci renda sempre felici; ma *questa* specie di fede mi fa infelice, perchè sento che quella cultura tedesca nel cui avvenire credono costoro — la cultura della ricchezza, della raffinatezza, della cortesia graziosa — è nel contrasto più ostile con la cultura tedesca in cui credo io. Certo, chi deve vivere fra i tedeschi si addolora assai del famigerato grigiore della vita e dei sensi loro, della mancanza di forme, della ottusità e sordità del sentimento, della goffaggine nei rapporti più delicati, e ancora più della loro tendenza all'invidia e del carattere un po' nascosto e torbido; certo, lo affligge e lo offende la radicata simpatia per quel che è falso e non genuino, per le cattive imitazioni, per la traduzione delle buone cose straniere in cattive nostrane: ma ora che vi si è aggiunto il peggiore dei mali, la irrequietezza febbrile, la sete di successo e di guadagno, la sopravvalutazione del momento, — ora ci si ribella davvero a pensare che queste malattie e queste debolezze non potranno mai essere guarite a fondo, ma soltanto nascoste sotto un po' di belletto — cioè sotto la famosa «cultura della forma interessante!». E questo in un popolo che ha prodotto uno Schopenhauer e un Wagner! e che ancora altri uomini simili dovrà produrre! O forse siamo presi dalla più sciagurata illusione? Forse che quelli che ho nominati non possono più dar garanzia che forze simili alle loro siano davvero comprese ancora oggi nello spirito e nell'animo tedesco? Forse che sono essi stessi delle eccezioni, quasi gli ultimi germogli e le ultime propaggini di attitudini che un tempo furono ritenute tedesche? Io non riesco a dare una risposta; e ritorno dunque alla mia strada della considerazione generale, dalla quale dubbii paurosi mi distraggono troppo spesso. Non avevo ancora enumerate tutte le forze, le quali tendono sì a promuovere la cultura, ma senza riconoscere la sua vera meta che è la produzione del sentimento dell'insufficienza e del desiderio. È tanto utile a sè stessa smo dello stato, l'egoismo di tutti quelli che hanno ragione di con-

(1) Il testo ha: «als die geplagten Sklaven *der drei* M, des Moments, der Meinungen und der Moden». *I tre M.* dovevano necessariamente scomparire in una traduzione italiana.

(*N. d. T.*).

traffarsi e di nascondersi mediante la forma. Nomino in quarto luogo *l'egoismo della scienza* e la speciale natura degli *scienziati* suoi ministri.

La scienza sta alla saggezza come il virtuosismo alla santificazione: è fredda e arida e senza amore e non conosce il profondo sentimento dell'insufficienza e del desiderio. È tanto utile a sè stessa quanto è dannosa ai suoi ministri, perchè trasmette ad essi i suoi proprii caratteri e dissecca così la loro umanità. Finchè per cultura si intenderà essenzialmente il promuovere la scienza, essa passerà con freddezza spietata accanto al grande che soffre, perchè la scienza non vede dovunque che problemi di conoscenza. Il dolore è veramente entro il suo mondo qualche cosa di sconveniente e d'incomprensibile: può essere al massimo un nuovo problema.

Ci si abitui prima di tutto a tradurre ogni esperienza in un gioco dialettico di domanda e risposta e in una mera questione di cervello: è meraviglioso vedere in che breve tempo l'uomo si isterilisca in questa attività, e quanto presto si sentano battere come morte le sue ossa. Tutti lo sanno e tutti lo vedono; come dunque è possibile che ciò non ostante i giovani non arretrino di fronte a questi uomini scheletriti, anzi continuino sempre a darsi ciecamente alle scienze senza elezione e senza misura? E pure questo non può derivare dal preteso «amore della verità»; come può esistere infatti un amore alla conoscenza fredda, pura, senza seguito? Quali siano, piuttosto, le vere forze che stimolano i ministri della scienza, è anche troppo facile a intendere a uno sguardo spregiudicato: ed è veramente consigliabile di cominciare a investigare e sezionare anche gli scienziati, poichè loro stessi si sono avvezzi a palpare e a scomporre allo stesso modo tutto ciò ch'è al mondo, e anche le cose più sacre. Se io debbo esprimere quello che penso, la mia formula è questa: lo scienziato è costituito da un viluppo intricato di impulsi e tendenze assai diverse, e non è affatto un metallo puro. Si prenda anzitutto una forte vaghezza, sempre crescente, del nuovo, la passione per le avventure della conoscenza, il potere stimolante che sempre più esercita ciò ch'è nuovo e raro in confronto a ciò ch'è vecchio e noioso. A questo si aggiunga un certo istinto dialettico della ricerca e del gioco, una simpatia da cacciatori per il passo astuto e quasi volpino del pensiero, in modo che non si cerca propriamente la verità, ma la ricerca per sè stessa, e il principale godimento consiste nello scovare accortamente la bestia, attorniarla, ucciderla secondo le regole dell'arte. E ancora vi si unisca lo spirito di contraddizione: la personalità vuole sentirsi e farsi sentire in confronto a tutti gli altri; la lotta diventa un piacere, e la meta è nella vittoria personale, mentre la lotta per la verità non è che il pretesto. Per una buona parte degli scienziati, entra nel miscuglio anche la tendenza a trovare *certe* «verità», per ragione di sudditanza al dominio di certe persone, caste, opinioni, chiese, governi; perchè lo scienziato sente di giovare a sè stesso portando la «verità» da quella parte. Meno regolarmente, tuttavia abbastanza spesso, appaiono nello scienziato le qualità seguenti.

In primo luogo, probità e amore alla semplicità: altamente pregevoli, se sono qualche cosa di più che goffaggine e inettitudine alla simulazione, la quale richiede pure un certo ingegno. In verità, dovunque l'ingegno e la pieghevolezza dànno molto all'occhio, si deve stare un po' in guardia e mettere in dubbio l'integrità del carattere. Daltra parte, quella probità è il più delle volte di scarso valore, e anche per la scienza riesce feconda molto di rado, perchè si tien fermo a ciò che è comune e usa dire la verità soltanto nelle cose semplici o *in adiaphoris*, cioè nei casi in cui è più rispondente alla pigrizia dire la verità che tacerla. E, poichè ogni novità richiede che si impari da capo, la probità degli scienziati fa omaggio alla vecchia opinione, e accusa l'assertore della novità di mancanza del *sensus recti*. Contro la dottrina di Copernico la contraddizione nacque dal fatto che la contraddizione aveva per sè l'apparenza esteriore e l'abitudine. E l'odio per la filosofia, tutt'altro che raro fra gli scienziati, è specialmente odio contro le lunghe catene di sillogismi e contro l'artificio della dimostrazione. In fondo, ogni generazione di scienziati ha senza volerlo una misura dell'acume *lecito;* ciò che va oltre quella misura, è oggetto di sospetto e serve quasi di ragione di diffidenza circa la probità.

In secondo luogo, acutezza di vista per quel ch'è vicino, connessa con una grande miopia per quel che è lontano e generale. La visuale dello scienziato è di solito ristrettissima, e i suoi occhi debbono tenersi fisi all'oggetto. Se vuole passare dal punto già indagato ad un altro, rivolge al secondo punto tutto l'apparato visivo. Divide un quadro in tanti pezzi, come chi adoperi il canocchiale per vedere la scena, e finisce per abbracciare nell'occhio ora una testa, ora un pezzo di vestito, mai niente di completo. Quei singoli pezzi non li vede mai collegati, anzi il loro collegamento riesce soltanto a dedurlo; e quindi da tutto ciò che è generale riceve scarsa impressione. Nel giudicare per esempio uno scritto, poichè non può guardarlo nell'insieme, lo giudica da taluni brani o da talune affermazioni o da taluni errori; sarebbe quasi tentato di dire che un quadro ad olio sia un orriblie ammasso d'imbratti.

In terzo luogo, naturale insulsaggine e volgarità nelle sue simpatie e antipatie. Con questa qualità trova fortuna specialmente nella storiografia, nel senso che i motivi degli uomini che furono li ricerca in conformità dei motivi a lui noti. In una tana di talpe, una talpa si trova perfettamente al suo posto. È immune dalle tesi ingegnose e stravaganti; se è perseverante, può riesumare tutti i motivi mediocri del passato, perchè si sente della stessa specie. Ma appunto per questo è incapace, il più delle volte, di intendere e di valutare quello che è raro, grande e straordinario, cioè importante ed essenziale.

In quarto luogo, povertà di sentimento e aridità. Questa lo rende capace di vivisezioni. Non presente il dolore che talvolta la conoscenza porta con sè, e perciò non teme d'inoltrarsi in certi campi, dove ad altri trema il cuore. È freddo, e perciò è facile che appaia crudele. Lo si ritiene anche audace, ma non lo è, come non lo è il mulo che non conosce le vertigini.

In quinto luogo, poca stima di sè, anzi modestia. Ancorchè banditi in un cantuccio miserabile non pensano di essere sacrificati e sprecati: hanno l'aria di sentire spesso, nella più profonda intimità, che non sono animali volanti, ma striscianti. E per questa loro qualità riescono anche commoventi.

In sesto luogo, fedeltà verso i loro maestri e le loro guide. A costoro sono pronti di tutto cuore a dare aiuto; e sanno bene che il migliore aiuto possono darlo ricercando la verità. E appunto sono disposti alla gratitudine perchè sanno che soltanto per opera di quelli hanno avuto ammissione nei nobili atrii della scienza, a cui non sarebbero mai arrivati per forza propria. Presentemente, quel maestro che sa aprire un campo in cui anche le teste piccole possono lavorare con qualche risultato, diventa in brevissimo tempo un uomo celebre, tanta è la folla che subito vi si spinge. Si capisce che ognuno di questi fedeli riconoscenti, è nello stesso tempo una disavventura per il maestro, perchè tutti lo imitano, e le sue tare appaiono così sproporzionatamente grandi ed esagerate, risaltando bene in individui così piccoli, mentre nello stesso individuo le virtù del maestro appaiono rovesciate, cioè rimpicciolite allo stesso grado.

In settimo luogo, abitudine di continuare a correre sul binario su cui lo si è messo, e amore alla scienza per mancanza d'idee, in conformità dell'abitudine una volta contratta. Gli scienziati di questa specie fanno i raccoglitori, i commentatori, i compilatori di *indices* e di erbarii; fanno studi e ricerche in un certo campo per la ragione che non pensano mai che esistano anche altri campi. La loro diligenza ha qualche cosa della immane stupidità della legge di gravitazione; ed è perciò che spesso producono molto.

In ottavo luogo, paura della noia. Mentre al vero pensatore nulla è più caro dell'ozio, lo scienziato comune lo fugge, perchè non sa che cosa farsene. I suoi consolatori sono i libri: il che vuol dire ch'egli ascolta come gli altri pensino e che in questo modo si fa intrattenere tutto il lungo giorno. Sceglie di preferenza i libri da cui è in qualche modo richiamata la sua partecipazione personale, a cui può appassionarsi un poco per simpatia o antipatia: insomma libri in cui sia preso in considerazione lui stesso o la sua classe, la sua opinione politica o estetica o anche semplicemente grammaticale; se poi ha una scienza propria, non gli mancano mai i trattenimenti e i cacciamosche contro la noia.

In nono luogo, il motivo del pane da guadagnare, cioè, insomma, i famosi «borborigmi dello stomaco che soffre». Si serve la verità se questa è in condizione di procurare direttamente il mantenimento e le posizioni elevate, o almeno di fare acquistare il favore di coloro che hanno pane ed onori da concedere. Ma non si serve che *questa* verità, e perciò si può tracciare una linea di confine fra le verità proficue, di cui molti sono ministri, e le verità non proficue; alle quali ultime si dedicano soltanto quei pochissimi di cui non si può dire: *ingenii largitor venter.*

In decimo luogo, stima per gli altri scienziati e paura della loro disistima: motivo più raro ma più elevato del precedente, e pure ancora abbastanza frequente. Tutti i membri della corporazione si

sorvegliano a vicenda con la maggiore gelosia, perchè quella verità da cui tante cose dipendono (pane, ufficio, onori) sia proprio battezzata col nome di chi l'ha scoperta. Si tributa altrui tutta la dovuta stima per la verità scoperta, per poter pretendere lo stesso tributo quando alla propria volta si dovesse scoprire una verità. La non verità, l'errore, è fucilato rumorosamente, perchè il numero dei concorrenti non si faccia troppo grande; ma accade talvolta che qua e là sia fucilata anche la verità vera, per far posto almeno per qualche tempo a certi errori ostinati e sfacciati; come dappertutto, neanche qui mancano gli «idiotismi morali», altrimenti detti furfanterie.

In undecimo luogo, lo scienziato per vanità, che è già una varietà più rara. Costui vuole avere possibilmente un campo tutto per sè, e sceglie quindi le curiosità, specialmente se queste rendono necessarie spese non comuni, viaggi, scavi, relazioni numerose in paesi diversi. E si contenta il più delle volte dell'onore di essere ammirato egli stesso come una curiosità, nè pensa affatto a guadagnarsi il pane mediante i suoi dotti studii.

In dodicesimo luogo, lo scienziato per gioco. Il suo divertimento consiste nel cercare nelle scienze dei nodicini, e nello scioglierli; e in ciò non può affaticarsi troppo, chè altrimenti perderebbe il senso del gioco. Perciò non va veramente a fondo, pure riesce spesso a scorgere qualche cosa che lo scienziato per il pane, col suo sguardo lento affaticato e strisciante, non vede mai.

Se finalmente, in tredicesimo luogo, io designo come movente dello scienziato l'istinto della giustizia, mi si può opporre che questo nobile impulso, già tale da essere inteso metafisicamente, è troppo difficile da considerare distintamente, anzi in fondo incomprensibile e indeterminabile all'occhio umano. Pure io aggiungo questo ultimo numero, col pio desiderio che possa questo istinto essere fra gli scienziati più frequente e più attivo di quel che è visibile. Perchè una scintilla del fuoco della giustizia, caduta nell'anima di uno scienziato, basta ad arroventare e a consumare purificando la sua vita e il suo sforzo, per modo ch'egli non abbia più pace e sia tratto fuori per sempre da quella indifferente freddezza in cui gli scienziati usano svolgere la loro opera quotidiana.

Tutti questi elementi, o parecchi fra essi o alcuni, si pensino ora ben mescolati e squassati insieme; e ne verrà fuori il ministro della verità. Ed è stranissimo come, per un'opera sostanzialmente extraumana e sovrumana qual è la conoscenza pura, che non tende a nessuno scopo e non muove da nessun istinto, si fondano insieme una quantità di istinti e d'istintucci molto umani, e se ne faccia una combinazione chimica; e come il prodotto, cioè lo scienziato, alla luce di quell'opera sovraterrena, alta, assolutamente pura, appaia così trasfigurato, da far dimenticare completamente la miscela e fusione che fu necessaria a farlo nascere. Ma vi sono momenti in cui bisogna proprio pensarci e ricordarsene: e tale è il momento in cui viene in questione il significato dello scienziato per la cultura. E infatti chi sa osservare si avvede che lo scienziato è essenzialmente *sterile* — conseguenza della sua nascita! — e che ha un

certo odio naturale contro l'uomo fecondo; ed è perciò che in tutti i tempi gli uomini di genio e gli scienziati si son fatta guerra. Perchè questi vogliono uccidere la natura, sezionarla e intenderla per questa via, mentre quelli vogliono accrescere la natura di nuova natura vivente; e si ha quindi un contrasto di tendenze e di attività. I tempi pienamente felici non ebbero bisogno dello scienziato, e non lo conobbero; i tempi pienamente ammalati e depressi lo stimarono l'uomo più elevato e più degno, e gli diedero il primo posto.

Come stia poi il tempo nostro in salute o in malattia, chi sarebbe abbastanza medico per saperlo? Certo è che anche adesso, in moltissime cose, la valutazione dello scienziato è troppo alta, ed ha quindi efficacia dannosa, specialmente per ciò che riguarda il genio che si forma. Per il suo soffrire lo scienziato non ha cuore, anzi discorre sopra di lui con voce acuta e fredda, e troppo presto scuote le spalle, come per qualche cosa di strano e di contorto, per la quale gli manchi il tempo e la voglia. Neanche in lui si trova la consapevolezza del fine della cultura.

Ma insomma: che cosa abbiamo ricavato da tutte queste considerazioni? Che dappertutto dove sembra oggi più vivamente favorita la cultura non si sa niente del suo vero fine. Faccia pure lo stato altamente valere i suoi meriti verso la cultura; pure egli la favorisce per favorire sè stesso, e non comprende un fine che stia al di sopra del suo bene e della sua esistenza. Quel che vogliono i procaccianti quando instancabilmente domandano insegnamento e istruzione, è alla fine pur sempre guadagno. Quando gli assetati di bella forma attribuiscono a sè stessi il vero lavorare per la cultura, e per esempio credono che tutta l'arte appartenga a loro e debba essere al servizio della loro sete, è chiaro sempre e soltanto questo, che, mentre affermano la cultura, affermano sè stessi: che perciò neanche loro sono usciti da un malinteso. Dello scienziato si è parlato abbastanza. E dunque, per quanto queste quattro potenze sono zelanti nel riflettere tutte insieme come possano con l'aiuto della cultura giovare *a sè stesse*, altrettanto sono fredde e trascurate quando questo loro interesse non è suscitato. E perciò nell'epoca moderna le condizioni della nascita del genio *non si sono migliorate*, anzi l'avversione verso gli uomini originali si è accresciuta in tal grado, che presso di noi Socrate non avrebbe potuto vivere, e in nessun caso avrebbe raggiunto i settant'anni.

Ora io ricordo quello che dicevo nel terzo paragrafo: che cioè tutto il nostro mondo moderno non sembra affatto tanto saldo e duraturo, che si possa prevedere anche al suo concetto della cultura una durata eterna. Anzi si deve ritenere verosimile che il prossimo millennio giungerà a certe idee nuove, che già potrebbero far drizzare i capelli a tutti quelli che vivono oggi. *La fede in un significato metafisico della cultura* non sarebbe infine tanto spaventosa; ma sì forse alcune conseguenze che se ne potrebbero trarre per l'educazione e il sistema scolastico.

Certo è necessaria una meditazione affatto inusitata per astrarre completamente dagli attuali istituti di educazione e guardare oltre, verso quelle istituzioni, del tutto estranee e diverse, che già forse la

seconda o la terza generazione troverà necessarie. Mentre insomma l'affaccendarsi dei maggiori educatori attuali porta alla luce o lo scienziato, o il pubblico funzionario, o il commerciante, o il filisteo della cultura, o finalmente, che è più comune, una miscela di tutti costoro; quegli istituti che ancora sono da trovare avrebbero certamente un còmpito più difficile. Non certo più difficile in sè stesso, perchè sarebbe in ogni caso il cômpito più naturale, e perciò stesso più facile; e vi può essere cosa più difficile che fare per esempio di un giovane, contro la sua natura, uno scienziato, come accade ora? Ma per gli uomini la difficoltà sta nel rifarsi da capo e nel porsi una nuova meta; e costerà una fatica indicibile lo scambiare con un principio fondamentale nuovo gli attuali principii fondamentali del nostro sistema educativo, che ha le sue radici nel medio evo e appunto intravvede, come meta della perfetta cultura, lo scienziato medioevale. Ora è già tempo di mettersi davanti agli occhi questi contrasti; perchè qualche generazione deve pur cominciare la lotta in cui la generazione successiva debba vincere. Già ora l'individuo, che ha compreso il nuovo principio fondamentale della cultura, è messo di fronte a un bivio. Andando per una delle due strade sarà caro al suo tempo, e questo non gli farà mancare corone nè ricompense: forti partiti lo sosterranno, e alle sue spalle staranno altrettanti compagni di fede quanti ne staranno davanti a lui, e, quando il condottiero darà la parola d'ordine, essa risuonerà in tutte le righe. Qui il primo dovere si chiama « combattere nelle righe »; e il secondo è quello di trattar da nemici tutti coloro che non vogliono mettersi in riga. L'altra strada gli offre più rari compagni di viaggio, ed è più difficile, più intricata, più erta; quelli che vanno per la prima lo canzoneranno perchè procederà con più fatica e incontrerà più rischi, e cercheranno di attirarlo a sè. Se per caso le due strade s'incrocieranno, egli sarà maltrattato e gettato da parte, o lo isoleranno scansandosi timidamente. Che cosa dunque significa, per i diversi viaggiatori delle due strade, una istituzione di cultura? Lo sciame enorme, che si spinge alla sua meta per la prima strada, la intende come un complesso di disposizioni e di leggi, in forza del quale lo sciame stesso è messo in ordine e procede innanzi, e sono messi al bando tutti i recalcitranti e i solitarii, tutti quelli che mirano a fini più elevati e più remoti. Per l'altra e minore schiera, una istituzione di cultura avrebbe ad adempiere a uno scopo tutto diverso: questa piccola schiera vuole evitare, col baluardo di una salda organizzazione, di essere trasportata dal grande sciame e in esso dispersa, e che i suoi individui vengano meno per prematura stanchezza o siano addirittura frastornati dal loro grande còmpito. Questi individui debbono compiere la loro opera, ecco il significato della loro solidarietà; e tutti quelli che partecipano alla loro istituzione debbono adoperarsi, con una continua purificazione e con reciproca sollecitudine, a preparare in sè e intorno a sè la nascita del genio e la maturanza della sua opera. Anche nelle righe in cui le attitudini sono di secondo o di terz'ordine, non pochi sono destinati a prestare aiuto, e solo nel sottoporsi a una destinazione simile raggiungono il sentimento di vivere per un dovere, di vivere con un fine e un signi-

ficato. Ma appunto queste minori attitudini vengono oggi distolte dalla loro strada e sottratte al loro istinto dalle voci seduttrici della « cultura » alla moda; la tentazione si rivolge ai loro moti egoistici, alle loro debolezze e vanità, e lo spirito del tempo susurra loro con assiduità lusinghiera: « Seguitemi, non andate da quella parte! Perchè là non sarete che servi, aiutanti, istrumenti, oscurati da uomini superiori, non mai contenti dell'essere vostro, tirati coi fili e legati alla catena come schiavi, anzi come automi; mentre qui presso di me godrete da signori la vostra libera personalità, le vostre attitudini potranno brillare per sè, voi stessi starete nelle prime file, un seguito enorme vi sciamerà intorno; e anche il plauso della pubblica opinione dovrebbe piacervi ben più che un'approvazione superba, elargitavi dall'alto in basso dalla eterea sublimità del genio ». Ad allettamenti simili soggiacciono proprio i migliori e in sostanza non è decisiva, in questo caso, soltanto la rarità e la forza dell'intelligenza, ma l'influenza di una certa fondamentale disposizione eroica e il grado di parentela e di congiunzione interiore col genio. Perchè vi sono uomini che, quando si affaticano a difendere il genio che vedono in pericolo di perdersi, sentono questa come una sofferenza loro propria; e così pure quando le sue opere vengono messe da parte con indifferenza dall'egoismo miope dello stato, dalla superficialità dei procaccianti, dalla sufficienza arida dello scienziato: ed io spero anche che vi siano taluni che comprendano che cosa io voglia dire rappresentando il destino di Schopenhauer, e a che cosa precisamente, secondo il mio modo di vedere, Schopenhauer educatore debba « educare ».

VII.

Ma, per lasciare infine da parte ogni pensiero di un lontano avvenire e di una possibile rivoluzione del sistema educativo: che cosa si dovrebbe *presentemente* desiderare, ed eventualmente procurare, a un filosofo in formazione, per fare ch'egli potesse pur respirare, e raggiungere nella migliore delle ipotesi le condizioni di esistenza di Schopenhauer — condizioni non facili, ma almeno tollerabili? Che cosa inoltre sarebbe da inventare, per rendere più probabile la sua efficacia sopra i contemporanei? E quali ostacoli dovrebbero essere rimossi per fare, prima di tutto, che il suo esempio avesse un pieno risultato, e che il filosofo educasse nuovi filosofi? Qui la nostra attuazione deve assumere un carattere pratico e urtante.

La natura vuol sempre agire nell'utile comune, ma non sa trovare a questo scopo i mezzi e gli appigli migliori e più acconci: è questa la sua grande sofferenza, e perciò è malinconica. Che generando il filosofo e l'artista essa abbia voluto rendere agli uomini intelligibile e significativa l'esistenza, è fatto certo dal suo proprio tormento che aspira alla redenzione; ma come è incerto, come è debole e scolorito l'effetto che il più delle volte essa raggiunge coi filosofi e con gli artisti! e come è raro che pure arrivi a qualche effetto! Specialmente riguardo al filosofo è grande l'impaccio della na-

tura nel servirsene per l'utile di tutti: i suoi mezzi non sembrano altro che tentativi a tastoni e capricci occasionali; sì che infinite volte non riesce al suo intento, e i più tra i filosofi non raggiungono un'utilità generale. Il procedimento della natura sembra prodigalità; ma non è la prodigalità dell'esuberanza temeraria, bensì quella dell'inesperenza: si direbbe che, se la natura fosse un essere umano, non saprebbe uscire dalla scontentezza di sè stessa e della propria inettitudine. La natura lancia il filosofo tra gli uomini come uno strale; e non mira, ma spera che lo strale resti pur conficcato in qualche luogo. Questa speranza è infinite volte delusa, ed essa se ne cruccia. Procede nel campo della cultura con la stessa prodigalità che nel piantare e nel seminare. Persegue i suoi scopi in una maniera sempre eguale e sempre complicata, e ciò facendo sacrifica troppe e troppe forze. L'artista da una parte, dall'altra i suoi conoscitori e amatori, sono fra loro nello stesso rapporto di un grosso cannone con uno stormo di passeri. È un'opera da ingenuo quella di rotolare una grande lavina per scostare un po' di neve, o di ammazzare un uomo per colpire una mosca sul suo naso. L'artista e il filosofo fanno prova contro l'adeguatezza dei mezzi della natura, quantunque siano pure la prova più eccellente della saggezza dei suoi fini. Riescono sempre a colpire pochi, mentre dovrebbero colpir tutti, e anche quei pochi non sono colpiti con la stessa forza con cui il filosofo e l'artista lanciano la loro arma. È triste che l'arte come causa e l'arte come effetto si debbano valutare così diversamente: tanto ingente come causa, tanto paralizzata e smorzata come effetto! Secondo la volontà della natura, l'artista compie la sua opera per il bene degli altri uomini, su questo non c'è dubbio: e tuttavia egli sa che mai nessuno di questi altri comprenderà ed amerà la sua opera così come egli stesso la comprende e l'ama. E dunque, per l'inetto procedimento della natura, quell'alto e singolare grado di amore e di comprensione è necessario perchè ne nasca un grado inferiore; si adopera quello che è maggiore e più nobile per far nascere quello che è minore e meno nobile. La natura non sa amministrare, le sue spese sono molto maggiori del prodotto che ne ricava: con tutta la sua ricchezza, finirà una volta o l'altra per andare in rovina. Più ragionevolmente avrebbe disposto, se la sua regola di amministrazione fosse: poche spese e prodotto centuplicato; se per esempio vi fossero soltanto pochi artisti, e di forze modeste, ma fossero all'opposto numerosi gli uomini adatti ad accogliere e a ricevere, e questi appunto fossero d'indole più forte e più potente di quel che sia la indole stessa dell'artista: perchè allora l'effetto dell'opera d'arte sarebbe, in confronto alla causa, una risonanza cento volte rafforzata. O non si potrebbe almeno aspettarsi che causa ed effetto fossero della stessa forma? Ma quanto mai indietro resta la natura di fronte a questa aspettativa! Spesso si ha l'impressione che un artista, e più che mai un filosofo, viva nel tempo suo *per caso*, come un eremita o come un viandante smarrito e rimasto indietro. Ma si pensi insomma, e sul serio, quanto sia grande Schopenhauer, in tutto e per tutto, e quanto sia piccola e inadeguata la sua efficacia! Per un uomo onesto del tempo nostro, niente può essere più vergognoso che

l'osservare come in questo tempo appaia accidentale Schopenhauer, e da quali potenze e impotenze sia finora dipeso che la sua efficacia fosse così limitata! Da principio, e per lungo tempo, gli fu ostacolo la mancanza di lettori a perpetuo scorno della nostra epoca letteraria; e appena i lettori vennero, la sproporzione dei suoi primi assertori; e ancora più, secondo mi sembra, l'ottusità di tutti gli uomini moderni di fronte a certi libri che non vogliono più assolutamente prendere sul serio; e via via si è aggiunto ancora un altro pericolo, originato dai tentativi molteplici di adattare Schopenhauer alla mollezza del tempo o di ammannirlo come una droga strana e piccante, quasi come una specie di pepe metafisico. È vero che così si è fatto via via noto e famoso, ed io credo che già oggi siano più persone a conoscere il suo nome che quello di Hegel: tuttavia egli è ancora un eremita, tuttavia gli è finora mancata l'efficacia! Meno di tutti, l'onore di averla impedita l'hanno quelli che nella letteratura lo hanno direttamente contraddetto o gli hanno abbaiato contro; prima di tutto perchè vi sono pochi uomini che riescano a leggerli, e in secondo luogo perchè quegli che ne abbia la forza è guidato da loro immediatamente a Schopenhauer; perchè chi è colui che si lascia convincere da un asinaio a non montare un bel cavallo, per quanto quegli stia a vantare il suo asino a spese del cavallo?

Chi dunque ha riconosciuta la irragionevolezza nell'indole di questo tempo, dovrà escogitare i mezzi di rimediarvi un poco; e appunto il suo cômpito sarà di far conoscere Schopenhauer agli spiriti liberi e a quelli che profondamente soffrono del tempo nostro, di raccogliere insieme costoro e di creare mediante loro una corrente, la cui forza possa superare l'inettitudine che la natura suole mostrare e mostra ancora oggi nell'adoperare il filosofo. Uomini simili intenderanno che sono gli stessi ostacoli quelli che tolgono efficacia alla grande filosofia e che intralciano la formazione del grande filosofo; e perciò dovranno porre la loro meta in questo: nel preparare la resurrezione di Schopenhauer, cioè del genio filosofico. Ma quella che fin da principio si oppose alla efficacia e alla propagazione della sua dottrina, quella che ora vuole impedire con ogni mezzo anche la rinascita del filosofo, è, per dirlo in breve, la natura contorta degli uomini attuali: e perciò tutti i grandi uomini debbono disperdere nel formarsi una forza incredibile, solo per riuscire a salvare sè stessi attraverso questo contorcimento. Il mondo in cui essi entrano oggi è inviluppato di fandonie: e non occorre proprio che si tratti di dogmi religiosi, ma possono anche essere concetti da burla come « progresso », « cultura generale », « stato moderno » o « stato nazionale », « lotta per la cultura »; anzi si può dire che tutte le espressioni generali portino oggi addosso un paramento artificiale e contro natura, e che perciò una posterità più limpida leverà altissima contro il tempo nostro l'accusa d'essere storto e deforme, per quanto ancora altamente ci pavoneggiamo della nostra « salute ». La bellezza dei vasi antichi, dice Schopenhauer, nasce da ciò, ch'essi esprimono così ingenuamente che cosa siano destinati ad essere e a fare; e lo stesso vale di tutte le altre suppellettili degli antichi: a vederle, si sente che, se la natura producesse vasi, anfore, lampade, tavole, sedie, elmi,

scudi, corazze e che so io, sarebbero fatti proprio così. E viceversa: chi oggi consideri in qual modo quasi tutti maneggiano l'arte, lo stato, la religione, l'educazione — e non parliamo, per buone ragioni, del nostro vasellame! —, costui troverà gli uomini come presi da una barbarica arbitrarietà ed esagerazione di espressione. E al genio che si forma questo soprattutto fa contrasto, che siano in voga al suo tempo concetti così strani e bisogni così capricciosi: sono questi il peso di piombo che tanto spesso, invisibile e inesplicabile, tiene bassa la sua mano mentre egli vuol condurre l'aratro, tanto che anche le sue opere maggiori, poichè si slanciano fuori con violenza, debbono ancora portare in sè entro un certo grado il segno di questa violenza.

Se ora io cerco di rappresentarmi tutte insieme le condizioni che possono aiutare a che, nella più felice ipotesi, un filosofo nato possa almeno non essere oppresso dalla descritta stravaganza attuale, osservo qualche cosa di strano: sono proprio, in parte, e intese in senso generale, le condizioni in cui crebbe lo stesso Schopenhauer. Certo non gli mancarono condizioni sfavorevoli: così nella madre sua, vanitosa e di bello spirito, la stravaganza del tempo gli si avvicinò in maniera paurosa. Ma il carattere di suo padre, fiero e repubblicanamente libero, lo salvò quasi da sua madre e gli diede quello di cui anzitutto ha bisogno il filosofo: una inflessibile e rude virilità. Il padre non fu nè un funzionario nè uno scienziato: viaggiò spesso col giovane di qua e di là nelle terre straniere — altrettanti vantaggi per colui che non deve conoscere libri ma uomini, che non deve prendere a servire un governo ma la verità. A tempo gli fu ottuso, o troppo acuito, il senso delle limitatezze nazionali: visse in Inghilterra, in Francia e in Italia non altrimenti che in patria, e contrasse non poca simpatia per lo spirito spagnolo. In complesso egli non considerò come un onore l'esser nato appunto fra i tedeschi; ed io non so davvero se nelle nuove condizioni politiche avrebbe avuto un sentimento diverso. Dello stato egli pensava, come è noto, che i suoi soli fini sono di garantire tutela all'estero, tutela all'interno e tutela dai tutori, e che, se gli si inventano altri fini oltre quelli della tutela, questo può facilmente mettere in pericolo il vero fine —: e perciò, ad orrore di tutti i cosiddetti liberali, legò il suo patrimonio agli orfani dei soldati prussiani caduti nel 1848 nella lotta per l'ordine. Probabilmente, d'ora in avanti, sarà segno di superiorità spirituale che si sappia intendere semplicemente lo stato ed i suoi doveri; perchè già colui che ha in corpo il *furor philosophicus* non avrà più tempo affatto per il *furor politicus*, e saggiamente si guarderà dal leggere ogni giorno le gazzete e anche dall'aggregarsi a un partito pur non esitando un momento ad essere al suo posto nel caso di un vero pericolo per la patria. Sono male organizzati tutti gli stati in cui oltre gli uomini di stato debbono occuparsi di politica anche gli altri, e per questi molti politicanti meritano di andare in rovina.

Un altro grande vantaggio ebbe Schopenhauer in questo: che non fu in precedenza destinato ed educato a far lo scienziato, ma lavorò veramente qualche tempo, sia pure contro voglia, in un *comptoir* commerciale, e in ogni modo respirò per tutta la sua giovinezza

l'aria più libera di una grande casa di commercio. Uno scienziato non può mai diventare un filosofo: e infatti nemmeno Kant vi riuscì, anzi rimase sino alla fine, nonostante la tendenza innata del suo genio, in una condizione quasi di crisalide. Chi crede che con questa parola io faccia torto a Kant, non sa che cosa sia un filosofo, cioè non solo un grande pensatore, ma anche un vero uomo; e quando mai da uno scienziato sarebbe venuto fuori un vero uomo? Chi fra sè e le cose lascia entrare concetti, opinioni, avvenimenti trascorsi, libri — chi dunque è nato per la Istoria nel senso più largo, non vedrà mai le cose per la prima volta, e non sarà mai neanche lui una cosa vista la prima volta; e invece in un filosofo le due cose sono compenetrate, poichè egli deve ricavare il maggiore insegnamento da sè stesso e poichè serve a sè stesso di immagine abbreviata del mondo intero. Se uno si guarda attraverso opinioni estranee, che meraviglia sarà se anche in sè stesso non troverà altro che... opinioni estranee? E così sono, così vivono e così vedono gli scienziati. Schopenhauer ebbe invece la felicità indescrivibile di vedere da vicino il genio, non soltanto in sè stesso, ma anche fuori di sè, in Goethe: attraverso questo duplice specchio, fu presto istruito a fondo e fatto esperto circa tutti i fini e tutte le culture degli scienziati. Mediante questa esperienza, egli seppe come debba essere costruito l'uomo libero e forte a cui si dirige qualunque cultura artistica: dopo aver visto questo, poteva forse rimanergli ancora la voglia di occuparsi della cosiddetta « arte » alla maniera erudita o ipocrita dell'uomo moderno? Eppure aveva visto qualcosa di ancora più elevato: una paurosa scena di giudizio sopraterreno, in cui ogni vita, anche la vita più alta e più completa, era pesata ed era trovata troppo leggera: — aveva visto il santo come giudice dell'esistenza. Non si riesce a determinare quanto presto Schopenhauer debba aver guardato questa immagine della vita, e proprio così come più tardi cercò di ritrarla in tutti i suoi scritti; si può dimostrare che ha vista da giovane questa visione prodigiosa, e si potrebbe credere che già da fanciullo l'avesse vista. Tutto quello che più tardi egli si appropriò dalla vita e dai libri e da tutti i campi della scienza, fu per lui soltanto colore e mezzo di espressione; anche la filosofia di Kant fu chiamata in aiuto soprattutto come uno straordinario strumento retorico, con cui credette di esprimere ancor più chiaramente la sua immagine; come allo stesso scopo gli serviva anche, all'occasione, la mitologia buddistica e cristiana. Per lui vi era un solo cômpito e centomila mezzi per adempierlo; un solo significato e infiniti geroglifici per esprimerlo.

Alle splendide condizioni della sua esistenza appartenne anche quella di poter veramente vivere per un cômpito simile, in conformità del suo motto *vitam impendere vero*, e che non lo trattennero le vere volgarità del bisogno — ed è nota la forma sublime in cui rendeva grazie proprio di questo a suo padre; mentre in Germania l'uomo teorico attua il più delle volte le sue tendenze scientifiche a spese della purità del carattere, come « un pezzente riguardoso », cacciatore di posti e di onori, guardingo e pieghevole, adulatore degli uomini influenti e dei superiori. Disgraziatamente, nessuna colpa

di Schopenhauer ha tanto offeso molti scienziati, quanto il fatto che egli non apparisse simile a loro.

VIII.

Ho nominato così alcune delle condizioni, che al genio filosofico permettono almeno di formarsi, ad onta delle dannose influenze contrarie: libera virilità di carattere, sollecita conoscenza degli uomini, niente avviamento alla scienza, niente pastoie patriottiche, niente necessità di guadagnarsi il pane, niente rapporti con lo stato — in breve, libertà e pur sempre libertà: quello stesso meraviglioso e pericoloso elemento in cui dovettero crescere i filosofi greci. Chi voglia fargli l'accusa che Niebuhr faceva a Platone, di essere stato un cattivo cittadino, faccia pure, e sia pure un buon cittadino per suo conto: ed avrà anche ragione, ma anche Platone l'avrà. Un altro interpreterà quella grande libertà come presunzione: e anche costui avrà ragione, perchè con quella libertà egli stesso non saprebbe far niente di buono, e certo sarebbe molto presuntuoso, se la pretendesse per sè. Quella libertà è veramente una grave colpa; e solo con grandi azioni si può scontare. In verità, chiunque tra i comuni mortali ha il diritto di guardare con astio un uomo così favorito: ma un dio lo guardi dall'essere egli stesso altrettanto favorito, cioè altrettanto tremendamente gravato di doveri. Perchè in libertà e in solitudine andrebbe subito in rovina, e dalla noia diventerebbe pazzo, un pazzo maligno.

Da quel che finora si è detto l'uno o l'altro padre potrà forse imparar qualche cosa, e farne una qualunque applicazione all'educazione privata del suo figliuolo; quantunque in verità non ci si debba aspettare che i padri vogliano avere per figliuoli proprio dei filosofi. Probabilmente, i padri avranno in tutti i tempi fortissimamente resistito al filosofare dei loro figli, come alla loro maggiore stravaganza; Socrate cadde notoriamente vittima della collera dei padri per la « corruzione della gioventù », e Platone ritenne necessaria la istituzione di uno stato del tutto nuovo appunto per rendere la formazione del filosofo indipendente dalla irragionevolezza dei padri. Ora sembrerebbe quasi che Platone avesse davvero ottenuto qualche cosa. Perchè adesso lo stato moderno conta fra i *suoi* fini il farsi promotore della filosofia, e cerca in ogni tempo di render felice un certo numero di uomini col dono di quella « libertà » in cui noi vediamo la condizione più essenziale alla genesi del filosofo. Ma Platone ha avuto nella storia una strana sventura: ogni volta che si è formato un organismo che corrispondesse sostanzialmente alle sue proposte, si è sempre trattato, a guardarlo più attentamente, del figlio suppositizio di un coboldo, di un orribile mostriciattolo; presso a poco quel che era nel medio evo lo stato dei preti, in confronto con la sovranità ch'egli sognava dei « figli degli dei ». Lo stato moderno è certo il più lontano possibile dal fare suoi sovrani proprio i filosofi — Dio sia lodato! aggiungerebbe ogni buon cristiano —; ma anche la promozione della filosofia, com'egli la intende, dovrebbe pure

esser considerata una volta da questo punto di vista: se sia cioè intesa *platonicamente*, voglio dire così seriamente e così sinceramente come sarebbe se la più alta mira dello stato fosse di produrre nuovi Platoni. Se di consueto il filosofo sembra nel suo tempo un che di accidentale — si pone lo stato odierno veramente il cômpito, di tradurre coscientemente questa accidentalità in necessità e di aiutare la natura anche in questo?

L'esperienza c'insegna purtroppo qualche cosa di meglio — o di peggio: essa dice che, riguardo ai grandi filosofi di natura, niente sta ad intralciarne la formazione e la propagazione quanto i cattivi filosofi di stato. Un penoso argomento, non è vero? — ed è notoriamente lo stesso argomento, a cui Schopenhauer ha rivolto gli occhi per primo nella sua memoria su la filosofia delle università. Io ritorno su questo argomento: perchè bisogna costringere gli uomini a prenderlo sul serio, cioè a lasciarsene guidare nella loro azione, ed io ritengo scritta inutilmente ogni parola nella quale non sia compresa una simile spinta all'azione. E in ogni modo è bene dimostrare ancora una volta la tesi eternamente valida di Schopenhauer, e di dimostrarla nei riguardi immediati dei nostri più prossimi contemporanei; perchè qualche bonaccione potrebbe credere che, dopo le gravi accuse di Schopenhauer, tutto in Germania si sia rivolto al meglio. Ma la sua opera non è stata portata a compimento nemmeno in questo punto, per quanto insignificante esso sia.

Guardate più attentamente, quella «libertà» che lo stato regala ad alcuni uomini, come ho già detto, a vantaggio della filosofia, non è già una libertà, ma un ufficio che dà da mangiare al suo uomo. La promozione della filosofia sta dunque solo in questo: che al giorno d'oggi lo stato permette, almeno a un certo numero di uomini, di *vivere* della loro filosofia, nel senso che se ne possano fare un modo di guadagnare il pane; mentre gli antichi sapienti della Grecia non erano stipendiati dallo stato, ma al più ne erano talvolta onorati, come Zenone, di una corona d'oro e di un sepolcro sul Ceramico. Se poi si faccia un servizio alla verità, indicando una strada per la quale si possa trarre dalla verità il sostentamento, io non lo so dire in linea generale; perchè qui tutto dipende dall'indole e dal valore del singolo uomo a cui si dice di seguir questa via. Io potrei benissimo immaginare un tal grado di fierezza e di stima di sè, che un uomo dicesse agli altri uomini: «Pensate voi a me, chè io ho di meglio da fare, e precisamente ho da pensare a voi». In Platone e in Schopenhauer, una siffatta sublimità di sentimento e di espressione non meraviglierebbe; e perciò appunto potrebbero essere perfino filosofi universitarii, come Platone fu per qualche tempo filosofo di corte, senza abbassare la dignità della filosofia. Ma anche Kant fu, come noi scienziati sogliamo essere, rispettoso, sottomesso, e nel trattare con lo stato privo di grandezza: in modo che, se la filosofia delle università dovesse un giorno essere accusata, non sarebbe certo lui che potrebbe giustificarla. Ma se vi sono nature umane che potrebbero giustificarla — come quelle appunto di Schopenhauer e di Platone —, io temo una cosa sola: che non ne avranno mai l'occasione perchè lo stato non oserà mai favorire uomini simili

nè collocarli in quelle posizioni. E perchè mai? Perchè qualunque stato ha paura di loro, e non favorirà mai se non i filosofi dei quali non ha paura. Accade appunto che lo stato ha paura della filosofia in genere; e proprio perchè così è, cerca di attirare a sè sempre più filosofi, che gli diano l'illusione di avere la filosofia dalla parte sua — essendo riuscito ad avere dalla parte sua questi uomini che ne portano il nome e che pure non incutono affatto spavento. Ma se dovesse venir fuori un uomo che avesse veramente l'aria di voler venire addosso col coltello della verità ad ogni cosa, e anche allo stato, allora lo stato, poichè afferma prima di tutto la sua propria esistenza, sarebbe in diritto di escludere da sè un uomo simile e di trattarlo come nemico: allo stesso modo in cui esclude e tratta da nemica una religione che si ponga al di sopra di esso e voglia erigersi a suo giudice. Se dunque qualcuno si adatta ad essere filosofo di stato, deve anche adattarsi ad essere considerato dallo stato come uno che abbia rinunziato a inseguire la verità in qualunque nascondiglio. Almeno, finchè è favorito e tenuto nell'impiego, deve riconoscere al di sopra della verità qualcosa ancora di più alto, cioè lo stato. E non solo lo stato, ma parimenti tutto ciò che esso esige per il proprio bene; per esempio una determinata forma di religione, di ordinamento sociale, di organizzazione militare — su tutte le cose di questo genere sta scritto *noli me tangere*. Ma un filosofo universitario si sarà proprio chiaramente rappresentato in tutta la sua ampiezza il suo obbligo e il suo limite? Io non lo so; ma se qualcuno lo ha fatto e tuttavia rimane funzionario dello stato, doveva essere certamente un cattivo amico della verità; e se non l'ha mai fatto — ebbene, io dovrei credere che neanche allora egli sarebbe amico della verità.

È questo lo scrupolo più generale: come tale, però, è anche il più debole e il più indifferente per uomini come sono ora. I più si contenteranno di scuotere le spalle e di dire: « Come se su questa terra avesse mai potuto fermarsi e persistere qualche cosa di grande e di puro, senza far concessioni alla piccolezza umana! Preferireste dunque che lo stato perseguitasse il filosofo, anzichè stipendiarlo e prenderlo al suo servizio? ». Senza dare per ora una risposta a quest'ultima domanda, io aggiungo soltanto che queste concessioni della filosofia allo stato vanno pure, presentemente, troppo oltre. In primo luogo: lo stato si sceglie i suoi ministri filosofici, e precisamente tanti quanti glie ne occorrono per i suoi istituti; e così si dà l'aria di saper distinguere fra buoni e cattivi filosofi; anzi presuppone che dei *buoni* ve ne siano sempre abbastanza per occupare tutte le sue cattedre. Non solo riguardo alla bontà, ma anche riguardo al numero necessario dei buoni lo stato è adesso l'autorità. In secondo luogo: lo stato costringe quelli che si è scelti alla residenza in un determinato luogo e fra determinati uomini, a una determinata attività; debbono istruire ogni giovane studente che ne abbia voglia, e questo quotidianamente e ad ore fisse. Questione: può veramente un filosofo obbligarsi, in piena coscienza, ad avere ogni giorno qualcosa da insegnare? ed insegnarlo davanti a chiunque voglia sentirlo? non dovrà per questo darsi l'aria di sapere più che non sappia?

non dovrà parlare davanti a un uditorio sconosciuto di cose di cui solo fra gli amici più intimi potrebbe discorrere senza pericolo? e insomma non si toglierà alla sua più sublime libertà, quella di seguire il suo genio quando lo chiama e dove lo chiama, per essersi obbligato a pensare, pubblicamente e in ore determinate, a cose prefisse? E questo davanti ai giovani! Un pensiero di questo genere non è forse come evirato in precedenza? Come! E se per caso il filosofo sentisse un certo giorno: «oggi non posso pensare a niente, non mi viene in mente nulla di sensato» — e tuttavia dovesse mettersi in posa e mostrar di pensare?...

Ma, si obbietterà, egli non deve già essere uno che pensi, ma tutt'al più uno che rifaccia e riesamini il pensiero, e specialmente un dotto conoscitore di tutti i pensatori precedenti; e di costoro potrà sempre raccontare qualche cosa che i suoi scolari non sappiano. — E questa è appunto la terza pericolosissima concessione della filosofia allo stato: quando assume verso di questo l'obbligo di comparire anzitutto e principalmente come erudizione. E specialmente come conoscenza della storia della filosofia: mentre per l'uomo di genio che guarda le cose, simile al poeta, con purità ed amore, e non gli pare mai di penetrarle abbastanza a fondo, il grufolare tra infinite opinioni estranee e strampalate è — si può dire — l'occupazione più antipatica e più inopportuna. La storia erudita del passato non è mai stata l'occupazione di un vero filosofo, nè in India nè in Grecia, e un professore di filosofia, se si dà ad un lavoro simile, deve contentarsi che di lui si dica, nella migliore ipotesi: «è un buon filologo, un buon antiquario, un buon linguista, un buon storico», — non mai: «è un filosofo». E anche quello si potrà dire, come osservavo, soltanto nella migliore ipotesi: perchè della maggior parte dei lavori eruditi compiuti dai filosofi universitarii il filologo ha l'impressione che siano mal fatti, senza rigore scientifico, e il più delle volte orribilmente noiosi. Chi libererà per esempio la storia della filosofia greca dal vapore soporifero che vi hanno steso sopra i lavori di Ritter, di Brandis e di Zeller — lavori eruditi ma non abbastanza scientifici, e purtroppo assai noiosi? Io, per lo meno, leggo più volentieri Diogene Laerzio che Zeller; perchè in quegli vive almeno lo spirito degli antichi filosofi, mentre in costui non vive nè quello spirito nè un altro qualunque. E infine, per amor del cielo, che cosa importa ai nostri giovani della storia della filosofia? Forse che il labirinto delle opinioni deve scoraggiarli dall'avere opinioni? O forse debbono essere ammaestrati a partecipare alla nostra esultanza per aver fatto tanti progressi? O debbono addirittura prendere in odio e in dispregio la filosofia? Si potrebbe quasi creder questo, quando si sa come abbiano da martoriarsi gli studenti pei loro esami di filosofia, per imprimersi nel povero cervello le più balzane e le più sottili idee dello spirito umano, accanto alle più grandi e più difficili all'intendimento. L'unica critica possibile di una filosofia, e l'unica che dimostri qualche cosa, cioè il tentare se in base ad essa si possa vivere, non è mai stata insegnata nelle università; ma sempre la critica fatta di parole sopra parole. Ed ora si pensi a una testa giovanile che non ha fatto molta esperienza nella vita, e in cui sono depositati, l'uno

accanto all'altro e l'uno entro l'altro, cinquanta sistemi di parole e le cinquanta critiche relative — che deserto, che selva, che ludibrio di preparazione alla filosofia! E infatti si confessa che non ci si prepara affatto alla filosofia, ma all'esame di filosofia; e il risultato più consueto è notoriamente questo: che l'approvato, ahi troppo provato!, dice a sè stesso, con un sospiro: « Grazie a Dio che non sono un filosofo, ma un cristiano e un cittadino del mio stato! ».

E se questo sospiro fosse proprio lo scopo dello stato? e se l'avviamento alla filosofia non fosse altro che uno sviamento dalla filosofia? Ciascuno lo domandi a sè stesso. Ma se dovesse essere così, c'è da temere solo una cosa: che alla fine la gioventù riesca una buona volta a comprendere quale sia il vero scopo del mal governo che si fa della filosofia. Il più alto segno, la produzione del genio filosofico, non sarebbe dunque altro che un pretesto? e lo scopo sarebbe appunto quello di impedire la sua produzione? tutto a rovescio, dunque? E, allora, addio furberia dello stato e dei professori insieme!

E qualche cosa di simile non si fa forse già intravvedere? Io non lo so; ma certo la filosofia delle università è caduta nel discredito e nel sospetto universale. In parte questo si riconnette al fatto, che domina appunto ora su le cattedre una generazione piuttosto debole; e, se Schopenhauer dovesse scrivere ora la sua memoria su la filosofia delle università, non avrebbe più bisogno della clava, ma potrebbe vincere con un giunco. Sono gli eredi e i discendenti di quei pseudopensatori, su le cui teste squinternate egli batteva; e si comportano in modo così degno di poppanti o di pigmei, da ricordare quella sentenza indiana: « per le opere loro gli uomini nascono stupidi, muti, sordi, deformi ». Quei padri meritavano una discendenza simile, per le loro « opere », come dice la sentenza. Perciò è fuori di ogni dubbio che i giovani accademici si adatteranno presto a fare a meno della filosofia che si insegna nelle loro università, e che gli uomini non accademici ne fanno a meno già adesso. Basta pensare al tempo in cui si era studenti: per me, ad esempio, i filosofi accademici erano uomini completamente indifferenti, e mi avevano l'aria di gente che rimestasse insieme qualcosa dei risultati delle altre scienze, e nelle ore di ozio leggesse i giornali e frequentasse i concerti, ma che dai colleghi stessi dell'università fosse considerata con un certo disprezzo cortesemente mascherato. A loro si attribuiva di saper poco, e di non essere mai a corto di espressioni oscure adatte a nascondere questa mancanza di sapere. Si tenevano perciò di preferenza in certi ambienti crepuscolari, dove un uomo di buona vista non resisterebbe a lungo. L'uno opponeva alle scienze naturali: « Nessuna di esse potrebbe pienamente spiegarmi il più semplice divenire: che cosa m'importa dunque di tutte loro? ». Un altro diceva della storia: « A chi ha le idee non dice niente di nuovo »: — insomma trovavano sempre delle ragioni per ritenere più filosofico non saper niente che imparare qualcosa. E, se anche si lasciavano andare a studiare, il loro segreto impulso era sempre quello di sfuggire alle scienze e di fondare un tenebroso regno in una qualunque delle loro lacune e oscurità. Così precedevano ancora la scienza, ma solo nel senso in cui la selvaggina precede i cacciatori che le vengono dietro.

Da ultimo si compiacciono dell'affermazione di essere i veri guardiani dei confini e le spie delle scienze; e a questo fine si servono specialmente della filosofia kantiana, che s'ingegnano di trasformare in un ozioso scetticismo del quale presto nessuno più si occuperà. Soltanto qua e là taluno di essi si lancia ancora ad una piccola metafisica, con le solite conseguenze della vertigine, del mal di testa e del sangue dal naso. Quando poi questo viaggio fra le nebbie e le nuvole è varie volte mancato, quando tutti i momenti sono stati presi per i capelli e tirati giù da un qualunque rude e testardo seguace delle vere scienze, il loro volto assume una espressione abituale di leziosaggine e di menzogna punita. Hanno perduto del tutto la lieta fiducia, sicchè nessuno di loro vivrebbe più neanche un momento solo a vantaggio della sua filosofia. Prima, alcuni di essi credevano di poter trovare nuove religoni o di sostituire coi loro sistemi le vecchie; ora questa presunzione li ha abbandonati, e sono per la più parte gente pia e timida e incerta; non mai coraggiosa come Lucrezio, nè irritata contro il giogo ch'è imposto agli uomini. Nemmeno il pensiero logico si può imparare da loro, e gli esercizi di disputa, che un tempo si usavano, li hanno messi da parte per una giusta valutazione delle loro forze. Senza dubbio, da parte delle altre scienze si è oggi più logici, più cauti, più modesti, più ingegnosi, si procede insomma più filosoficamente che da parte dei cosiddetti filosofi: sicchè ciascuno dovrà convenire con lo spegiudicato inglese Bagehot, quando degli attuali costruttori di sistemi dice: « Chi mai non è convinto fin da prima che le loro premesse contengano una strana miscela di verità e di errore, e che dunque non valga la pena di riflettere su le conseguenze? La completa rifinitura di questi ultimi sistemi attrae forse la gioventù e fa impressione agli inesperti, ma gli uomini provetti non se ne lasciano abbagliare. Costoro sono sempre pronti ad accogliere le indicazioni e le ipotesi, e la più piccola verità è la benvenuta, ma un grosso libro carico di filosofia deduttiva suscita il sospetto. Una infinità di principii indimostrati ed astratti sono stati frettolosamente raccolti da uomini sanguigni, e poi sciorinati accuratamente per le lunghe in libri e in teorie, per trarne la spiegazione del mondo intero. Ma il mondo non si preoccupa di queste astrazioni; e non c'è da meravigliarsene perchè si contraddicono l'una con l'altra ». Mentre prima, specialmente in Germania, i filosofi erano immersi in una meditazione così profonda da essere esposti al pericolo continuo di batter la testa in tutte le travi, oggi si è messa al loro fianco, come racconta Swift a proposito dei Lapuzii, tutta una schiera di aguzzini, che all'occasione diano loro un dolce colpetto su gli occhi o in qualunque altra parte. Talvolta accade che i colpi siano un po' troppo forti, e allora quegli uomini fuori del mondo perdono il dominio di sè e picchiano alla loro volta — cosa che finisce sempre a loro scorno. « Ma non la vedi la trave, storditaccio? », dice l'aguzzino — e il più spesso avviene che il filosofo la veda e si addolcisca. Gli aguzzini sono le scienze naturali e la storia; pian piano, quella impresa tedesca di visione e di pensiero, che per tanto tempo era stata presa per filosofia, è stata da costoro tanto intimidita, che gli impresarii rinunzierebbero volentieri al ten-

tativo di camminare da sè; ma inavvedutamente cadono nelle braccia degli altri, o se tentano di attaccar loro le dande per esserne in realtà guidati essi stessi — quelli picchiano subito il più forte che possono, come se volessero dire: « Non ci mancherebbe altro che questo impresario c'imbrattasse le scienze naturali e la storia! passa via! ». E allora gli altri barcollano di nuovo indietro, nella loro propria incertezza ed imbarazzo: pure vogliono avere ancora fra le mani un po' di scienza naturale, in forma per esempio di psicologia empirica, come gli herbartiani, e assolutamente anche un po' di storia — perchè così possono almeno darsi l'aria in pubblico di occuparsi di scienza, pure mandando al diavolo fra sè e sè tutta la filosofia e tutta la scienza.

Ma ammesso pure che questa schiera di cattivi filosofi sia ridicola — e chi non lo ammetterà? —, in che senso però sono anche *dannosi?* La risposta è breve: *perchè fanno della filosofia una cosa ridicola.* Finchè continueranno ad esistere i pseudopensatori riconosciuti dallo stato, sarà resa vana o almeno ritardata la nobile efficacia di ogni vera filosofia, e per nessun'altra ragione che per la maledizione del ridicolo che i rappresentanti di quella grande cosa si sono attirata, e che finisce per colpire la cosa stessa. Perciò io considero come un'esigenza della cultura il togliere alla filosofia ogni riconoscimento statuale ed accademico e il liberare lo stato e l'accademia dal problema, che per loro è insolubile, di distinguere la filosofia vera dall'apparente. Lasciate pure che i filosofi crescano selvatici, chiudete loro qualunque prospettiva di impiego e di inclusione fra le carriere civili, non li solleticate più con gli stipendi, anzi perseguitateli, siate spietati contro di loro — e vedrete cose mirabili! I poveri filosofi apparenti si fuggiranno l'un l'altro, e si cercheranno un tetto di qua o di là; e qui si aprirà una parrocchia, lì una scuola elementare, questi si appiatterà nella redazione di una gazzetta, quell'altro scriverà manuali per le scuole superiori femminili; il più ragionevole di tutti prenderà l'aratro e il più vanitoso se ne andrà a corte. Ben presto si sarà fatto il vuoto, e la nidiata sarà volata via: perchè è facile liberarsi dei cattivi filosofi — basta solo lasciare di favorirli. E certo è molto più consigliabile questo anzichè proteggere una filosofia, *sia poi quella che si voglia*, pubblicamente e per autorità statuale.

Allo stato non è mai importato niente della verità, ma sempre e soltanto di quella verità che gli è utile; anzi, per dire più precisamente, di tutto ciò che gli è utile, sia poi verità o mezza verità o errore. Un'alleanza fra lo stato e la filosofia ha dunque un significato soltanto quando la filosofia può promettere di essere utile incondizionatamente allo stato, cioè di porre l'utile dello stato al disopra della verità. Certo per lo stato sarebbe una cosa magnifica l'avere al suo servizio e al suo stipendio anche la verità; pure sa benissimo da sè che alla *essenza* della verità appartiene di non far mai servigi e di non prender mai stipendio. E dunque quello che lo stato ha è soltanto la falsa « verità », cioè un personaggio mascherato; e purtroppo questo non può nemmeno dargli quello ch'egli tanto desidera dalla verità genuina: la sua propria giustificazione e san-

tificazione. Se un principe medioevale voleva essere incoronato dal papa e dal papa non riusciva ad ottenerlo, nominava un antipapa, e questi gli faceva il servigio. Fino a un certo punto, ciò poteva andare; ma non va che lo stato nomini un'antifilosofia da cui voglia essere legittimato; perchè ha sempre la filosofia contro di sè, ora come prima, anzi ora più di prima. Io credo con tutta la serietà che allo stato sarebbe più utile non occuparsene, non chiederle niente affatto, e lasciarla correre, finchè fosse possibile, come qualcosa di indifferente. Se non può persistere questa indifferenza, se la filosofia diventa pericolosa e aggressiva per lo stato, questo la perseguiti pure. — Poichè lo stato non può avere per le università altro interesse che di educare mediante loro cittadini devoti ed utili, dovrebbe pure pensarci bene prima di mettere in forse questa devozione e questa utilità esigendo dai giovani un esame di filosofia. Certo, riguardo alle teste pigre e incapaci, sarà questo il mezzo idoneo per sgomentarle dallo studiarla, trasformandola nello spettro di un esame; ma questo vantaggio non può bilanciare il danno che anche quello studio obbligatorio può fare nei giovani rompicollo e irrequieti; fanno conoscenza con libri proibiti, cominciano a criticare i loro maestri, e finiscono per intendere lo scopo della filosofia universitaria e degli esami relativi — per non dir niente dei dubbii a cui possono arrivare in questa occasione i giovani teologi, e che hanno fatto sì che i teologi comincino a estinguersi in Germania, come gli stambecchi nel Tirolo. — Io so bene quale obbiezione lo stato poteva fare a tutto questo ragionamento, quando ancora in tutti i campi cresceva bello e verde l'hegelismo: ma ora che questa messe è stata sterminata dalla grandine e di tutte le belle cose che da essa ci si ripromettevano nessuna si è compiuta, e tutti i granai sono rimasti vuoti —, ora è meglio non obbiettare più niente, e piuttosto lasciare stare la filosofia. Ora si ha la potenza; allora al tempo di Hegel, la si voleva avere — e questa è una grande differenza. Lo stato non ha più bisogno della sanzione della filosofia, e perciò questa gli si è fatta superflua. Se non manterrà più le cattedre di filosofia, o, come io prevedo per l'epoca più vicina, le manterrà solo per mostra e senza curarsene, ne avrà il suo utile — e, ciò che mi sembra più importante, anche l'università ci vedrà il suo vantaggio. Almeno io penserei che una sede di vere scienze dovrebbe vedersi favorita, quando fosse liberata dalla convivenza con una mezza scienza o un quarto di scienza. E del resto la rispettabilità delle università è già troppo in forse, perchè non sia desiderabile in via di principio l'esclusione delle discipline che dagli accademici stessi sono poco stimate. Perchè i non accademici hanno buone ragioni per una certa disistima delle università in generale; fanno loro il rimprovero di esser paurose, che i piccoli hanno paura dei grandi e i grandi della pubblica opinione; e che in tutti gli interessi dell'alta cultura non sono in prima linea, anzi vengono indietro zoppicanti troppo lentamente e troppo tardi; che non si segue più quella che dovrebbe essere la principale direzione di scienze che si rispettassero. Si coltivano per esempio con più zelo che mai gli studii linguistici, senza trovar necessaria per sè stessi una severa educazione allo scrivere e al par-

lare. L'antichità indiana apre le sue porte, e pure con le più indimenticabili opere degli indiani, con le loro filosofie, gli studiosi non sono in relazione molto diversa da quella di una bestia con una lira; benchè Schopenhauer considerasse la conoscenza della filosofia indiana come uno dei maggiori privilegi del nostro secolo in confronto con gli altri. L'antichità classica è diventata un'antichità qualunque, e non esercita più un'efficacia classica ed esemplare; e lo provano i suoi studiosi, che non sono in verità uomini esemplari. Dove è volato lo spirito di Federico Augusto Wolf, del quale Franz Passow poteva dire che appariva come uno spirito genuinamente patriottico e genuinamente umano, tale che all'occasione avrebbe avuto la forza di mettere in fermento e in fiamme un continente? dove è andato questo spirito? Invece va penetrando sempre più nelle università lo spirito dei giornalisti, e non di rado sotto il nome di filosofia: una oratoria lisciata e imbellettata, Faust e Nathan il saggio su le labbra, il linguagio e le vedute dei nostri stomachevoli giornali letterarii, e ultimamente perfino delle ciance su la nostra santa musica tedesca, e anche la pretesa di cattedre schilleriane e goethiane — questi segni attestano che lo spirito universitario comincia a trasformarsi nello spirito del tempo. E perciò mi sembra della più alta importanza, che sorga fuori delle università un tribunale più alto, il quale sorvegli e giudichi anche questi istituti in riguardo alla cultura che promuovono; e, appena la filosofia si stacchi dalle università e si purifichi così di tutti i riguardi ignobili e di tutte le nebbie, non potrà essere nient'altro che questo tribunale: senza autorità statuale, senza stipendio e senza onori, saprà prestare il suo servizio, altrettanto libera dello spirito del tempo quanto della paura di questo spirito — in breve, proprio come visse Schopenhauer, quale giudice della cosiddetta cultura che lo attorniava. In questo modo il filosofo potrà anche giovare all'università, purchè non si amalgami con essa, anzi piuttosto la consideri a una certa dignitosa distanza.

Ma, infine, che cosa conta per noi l'esistenza di uno stato e il vantaggio delle università, quando si tratta principalmente della esistenza della filosofia su la terra? o — per non lasciar dubbii di sorta su quel che io penso — quando il fatto che un filosofo nasca su la terra è tanto indicibilmente più importante che la persistenza di uno stato o di una università? Nella misura in cui cresce l'asservimento all'opinione pubblica e il pericolo per la libertà, altrettanto può elevarsi la dignità della filosofia; era alle più alte vette durante il terremoto della caduta della repubblica romana e poi nell'impero, quando il suo nome e quello della storia divennero *ingrata principibus nomina*. Bruto fa testimonianza della sua dignità più che Platone; sono questi i tempi in cui l'etica non ha più luoghi comuni. Se la filosofia non è oggi molto rispettata, bisogna solo domandarsi perchè mai oggi nessun grande capitano o uomo di stato se ne dichiari seguace. Ed è soltanto per questo: che nel tempo in cui l'ha cercata gli si è fatto avanti sotto nome di filosofia un fantasma debole, cioè quella erudita sapienza cattedratica e prudenza cattedratica; insomma, perchè la filosofia gli si è resa presto una cosa ridicola. E do-

veva essere invece per lui una cosa terribile; e gli uomini che hanno una vocazione a cercare il potere dovrebbero ben sapere quale fonte di eroico sgorghi in lei. Un americano può dir loro che cosa significhi, come nuovo centro di energie immani, un gran pensatore che venga su la terra. « Mettetevi in guardia », dice Emerson, « quando il gran Dio fa venire un pensatore sul nostro pianeta. Perchè allora tutto è in pericolo. È come quando in una grande città sia scoppiato un incendio, e nessuno sa che cosa sia veramente al sicuro e dove si possa andare a finire. Non c'è più niente nella scienza che non possa domani aver subìto una rivoluzione, non c'è più reputazione letteraria, nemmeno quella delle cosiddette celebrità eterne; tutte le cose che in quest'ora sono care e preziose agli uomini, lo sono solamente in base alle idee che sono salite sul loro orizzonte spirituale, e queste sono causa dell'attuale ordine di cose allo stesso modo che un albero porta i suoi frutti. *Un nuovo grado di cultura sottoporrebbe immediatamente a una rivoluzione tutto il sistema degli sforzi umani* ». Ora, se pensatori simili sono pericolosi, si comprende facilmente perchè non lo siano i nostri pensatori accademici; perchè i loro pensieri sorgono così quietamente nel campo tradizionale, come appunto qualunque albero porta i suoi frutti: non atterriscono, non scardinano; e di tutto il loro affaccendarsi si potrebbe dire quel che Diogene, sentendo lodare un filosofo, obbiettava: « Che cosa dunque può apparir grande in lui, se da tanto tempo professa filosofia e non ha ancora *turbato nessuno?* ». Sì, proprio così si dovrebbe dire nella iscrizione sepolcrale della filosofia universitaria: « non ha turbato nessuno ». Ma è questo piuttosto l'elogio di una vecchia femmina anzichè di una dea della verità, e non c'è da meravigliarsi se quelli che conoscono la dea soltanto come vecchia femmina siano da parte loro troppo poco maschi, e perciò, com'è di dovere, non siano più presi in considerazione dai maschi potenti.

Ma se nel nostro tempo è così, la dignità della filosofia è caduta nella polvere; e sembra che la filosofia stessa sia diventata qualche cosa di ridicolo e d'indifferente. E dunque tutti i suoi veri amici sono obbligati a testimoniare contro questo scambio e a dimostrare almeno questo, che sono ridicoli o indifferenti soltanto i falsi ministri, diffamatori della filosofia. Meglio ancora se dimostrano con la loro propria azione che l'amore della verità è qualche cosa di terribile e di violento.

Questo e quello dimostrò Schopenhauer — e vieppiù lo dimostrerà di giorno in giorno.

FEDERICO NIETZSCHE.

IL MONDO COME VOLONTA' E COME RAPPRESENTAZIONE

SPIEGAZIONI PRELIMINARI.

Quest'ultima parte del nostro studio si annunzia come la più grave perchè concerne le azioni umane, argomento che ci tocca direttamente e che non può rimanere estraneo od indifferente ad alcuno; riesce anzi tanto naturale all'uomo il riferire ogni cosa alla condotta umana, che, seguitando uno studio qualunque è sempre la parte relativa ad essa ch'egli considera quale scopo delle sue ricerche, per poco che la materia lo interessi, ed è su questo punto che porterà la sua attenzione più seria quand'anche trascurasse tutti gli altri. — In questo senso e secondo il modo ordinario di esprimersi, la parte del nostro studio della quale siamo per occuparci si chiamerebbe filosofia pratica in opposizione alla filosofia teorica di cui abbiamo trattato fin qui. Ma per mia opinione la filosofia è sempre teorica; perocchè sta nella sua essenza, qualunque sia l'oggetto immediato delle sue ricerche, il mantenersi esclusivamente sul terreno dell'osservazione e l'analizzare, non il dar precetti. Applicarsi a divenir pratica, voler guidare la condotta e riformare i caratteri sono pretese che hanno fatto il loro tempo; ammaestrata dall'esperienza, ai nostri giorni essa dovrebbe finalmente metterle da parte. Perchè quando si tratta del valore o della nullità dell'esistenza, quando si tratta della salute o della perdizione, non saranno certo le fredde astrazioni della filosofia che daranno il tracollo alla bilancia, ma bensì la natura stessa dell'uomo, il demone che lo dirige senza essersi imposto, quale invece l'uomo se lo ha messo addosso — come dice Platone, — il suo carattere intelligibile — come dice Kant. — La virtù non s'insegna meglio che il genio: per essa la nozione è infruttuosa come per l'arte, e tutto al più può servirle da stromento. Sarebbe cosa tanto insensata il domandare ai nostri sistemi di morale la fabbricazione di gente virtuosa, nobile, santa, quanto il pretendere che i nostri trattati di estetica creassero poeti, scultori, pittori.

La filosofia non può far altro che interpretare e spiegare ciò che è; essa deve dare alla ragione contezza chiara ed esatta dell'essenza del mondo, che, sotto forma concreta, vale a dire nel sentimento, ciascheduno comprende a meraviglia; ma tale interpretazione vuol essere presentata sotto tutti i rapporti possibili, sotto ogni punto di vista. Perciò, quanto ho cercato di spiegare nei tre libri precedenti con la generalità propria della filosofia e con altri riguardi, cercherò ora di dimostrare nello stesso modo in questa quarta parte dal punto di vista della condotta

umana; si vedrà, come facevo osservare più in alto, che questo lato del mondo, giudicato non solo soggettivamente, ma anche oggettivamente, è il più importante di tutti. Nelle considerazioni che seguono resterò fedele al metodo seguìto fino a qui, basandomi sempre su ciò che precede come sopra dati ammessi: il pensiero unico che fa la sostanza di tutta l'opera e che ho svolto sotto tutti gli altri punti di vista, sarà ora studiato nel suo rapporto colla condotta dell'uomo e in tal modo io avrò esaurito tutto quello che sono in grado di fare per darne l'esposizione più completa possibile (1).

Il nostro punto di vista, e così pure il metodo annunziato lasciano scorgere abbastanza che in questo libro sull'etica non si deve aspettarsi di trovare precetti o trattati di morale; meno ancora ho il progetto di fornire un principio generale, una specie di ricetta universale, capace di creare tutte le virtù. E neanche tratterò di *dovere incondizionato*, perchè un tale dovere, come lo spiego nell'Appendice, racchiude una contraddizione; nè d'una *legge della libertà* la quale è nello stesso caso. In generale non parlerò affatto di *dovere*: questo linguaggio non si adopera che per rivolgersi a ragazzi od a popoli ancora nell'infanzia, e non ad uomini che si sono appropriati tutti i lumi di un secolo giunto al più perfetto sviluppo. Non è forse una contraddizione davvero palpabile dire che la volontà è libera e tuttavia prescrivere ad essa leggi secondo le quali deve volere? — Dover volere! Un siderossilo! (2) — Secondo l'insieme delle nostre vedute, non solo la volontà è libera ma anche onnipotente; essa produce non soltanto la sua condotta, ma anche il suo mondo; quale è la volontà, tale è l'azione e tale è il mondo: ambedue non sono che volontà conscia di sè e niente di più; la volontà determina sè stessa e con ciò condotta e mondo, perocchè senza di essa

(1) Non si creda però da quanto dice qui l'autore che sia necessario aver letto gli studî precedenti per comprendere lo studio che segue. La quarta parte dell'opera capitale di Schopenhauer, come egli la chiama, può stare da sè e riesce perfettamente intelligibile anche a coloro cui non è noto interamente *Il mondo come volontà e come rappresentazione*. Il quale in ogni caso, secondo lo Schopenhauer, per essere assolutamente compreso come si deve, ha da essere preceduto dalla lettura ben ponderata di Kant, e di altri libri da lui stesso pubblicati prima, perchè egli *mai volle*, così dice, *copiarsi o ripetersi*. Questi libri sarebbero: *Della quadruplice radice del principio della ragione sufficiente, dissertazione filosofica; Della vista e dei colori; Saggio sul libero arbitrio; La base della morale*. Di più *sarebbe utilissimo essere iniziato alla saggezza dei Veda l'accesso dei quali ci è aperto dalle Upanisadi* (commenti teologici al testo dei Veda). E poi Schopenhauer intende che giunto alla fine della sua opera il lettore la rilegga. Allora questi sarà penetrato davvero nello spirito del suo sistema filosofico. (*Nota del Trad.*).

(2) Un legno di ferro. (*Nota del Trad.*).

niente esiste: intesa così la volontà è veramente autonoma; intesa in altro modo, è eterogenea. Le nostre ricerche filosofiche non possono tendere che ad interpretare la condotta umana, come pure le massime tanto varie e contradditorie di cui è l'espressione vivente, spiegarle nella loro essenza e nella loro sostanza riferendole alle nostre considerazioni precedenti, e, precisamente come abbiamo fatto fin qui per tutti gli altri fenomeni del mondo, ridurle a nozioni astratte ben intelligibili. La nostra filosofia continuerà a fermarsi nell'*immanenza*: fedele alle grandi lezioni di Kant, non si servirà delle forme del fenomeno, delle quali il principio della ragione sufficiente è l'espressione generale, come d'un appoggio per saltare al di sopra del fenomeno stesso, che solo può dar loro un significato, e per giungere al dominio sconfinato delle finzioni vuote. Il mondo reale e visibile in cui viviamo e che vive in noi, resterà soggetto costante e limite delle nostre ricerche: questo mondo è abbastanza ricco di contenuto perchè le più profonde investigazioni di cui lo spirito umano è capace non possano esaurirlo. Poichè per le nostre presenti considerazioni morali, non più che per le precedenti, il mondo reale e conoscibile non ci lascierà mai mancare di materia nè di realtà, non avremo bisogno di ricorrere a concetti negativi, vuoti, per illudere poi noi stessi di aver detto qualche cosa se in aspetto grave parlassimo d'« assoluto », d'« infinito », di « soprasensibile », o d'altre negazioni di sì fatta specie (*ουδεν εστι, η το της στερησεως ονομα, μετα αμυδρας επινοιας* — nessuna nozione è oscura fuori del nome negativo. Jul. or. 5), che più brevemente si potrebbero chiamare città dei cuculi nelle nubi (*νεφελοκοκκυγια*); no! potremo dispensarci dal servire di questi piatti coperti, ma vuoti. — Finalmente, come per lo passato, non racconteremo storie, che faremmo poi passare per filosofia. Perocchè io sono d'avviso che è ancora infinitamente lungi dal possedere una conoscenza filosofica del mondo chi s'immagina poterne afferrare l'essenza *storicamente*, sotto qualunque forma si sia, e qualunque finezza egli usi a dissimularlo; tale però è il caso dal momento che nelle vedute che costui si forma sulla natura delle cose in sè, interviene la nozione d'un « divenire » nel presente, nel passato o nel futuro; dal momento che « prima » e « dopo » hanno per lui lo stesso significato; dal momento che in seguito, apertamente o con ipocrisia, ei cerca e scopre il punto ove comincia e il punto dove finisce il mondo, colla via che va dall'uno all'altro; e dal momento che, con più ragione, l'individuo che crede così fare della filosofia, sa indicare come l'uomo si trovi posto su questa via. Simili sistemi storici conducono d'ordinario ad una cosmogonia di cui si dànno molte varietà; od anche a una dottrina dell'emanazione, cosa già caduta; o finalmente,

allorquando, disperati per tanti inutili tentativi fatti su queste vie, si è spinti nell'ultima che resta, ne risulta una teoria della creazione perpetua, della discendenza, della generazione, della comparsa al giorno sortendo dal seno della notte, o dal cupo abisso, o dalla materia prima, o dal caos senza fondo, e mille altre stravaganze di siffatta natura, colle quali del resto esiste un mezzo facile di tagliar corto: si faccia notare che tutta un'eternità, vale a dire un tempo infinito, essendo già scorso fino all'istante presente, tutto ciò che poteva e doveva nascere deve esser già nato. Perocchè tutti questi sistemi storici, per quanta importanza vogliano darsi, come se Kant non fosse mai esistito, prendono il tempo quale un attributo della cosa in sè e non vanno al di là di ciò che Kant chiama il fenomeno in opposizione alla cosa in sè, o di ciò che Platone dice « quello che diviene sempre e non è mai » in opposizione a quello che è e non diviene mai. od in fine di ciò che gl'indiani chiamano il tessuto di Maja: ecco precisamente ciò che caratterizza la conoscenza sottomessa al principio di ragione, per mezzo della quale non si arriva mai all'essenza intima delle cose, e si segue eternamente fenomeni soltanto; si è agitati così senza tregua e senza scopo, simili allo scoiattolo chiuso nella sua ruota, fino a che, stanchi del maneggio, si faccia sosta in qualche punto che si prende ad arbitrio in alto o in basso e che si vuole poi costringere gli altri ad accettare collo stesso rispetto. La sola maniera davvero filosofica di considerare le cose, la maniera che c'insegna a conoscere la loro essenza e che ci conduce al di là del fenomeno, è precisamente quella che non si preoccupa donde venga il mondo, dove vada, perchè esista, ma esamina solo ciò che è, non guarda le cose dal punto di vista delle loro relazioni, del loro principio, della loro fine, in una parola non le studia secondo qualche categoria del principio di ragione — anzi al contrario prende per oggetto delle sue ricerche ciò che resta delle cose dopochè furono studiate secondo questo principio, le loro idee, l'essenza del mondo, che appare nelle relazioni senza esser loro soggetta e che rimane sempre identica a sè stessa. Si è tale conoscenza che conduce alla filosofia; come l'abbiamo veduta dar origine all'arte, così nel presente libro vedremo che essa è la sorgente di quella disposizione psichica che sola conduce alla vera santità ed alla salute.

VITA E MORTE.

I primi tre libri hanno fatto comprendere, lo spero, che il mondo come rappresentazione è lo specchio della volontà in cui

essa riconosce sè stessa con una chiarezza ed una precisione che vanno crescendo a gradi: nell'uomo questa coscienza giunge alla perfezione, ma l'essenza dell'uomo non trova la sua espressione completa che nel concatenamento delle azioni di lui, ed è la ragione che rende l'individuo capace d'abbracciare collo sguardo ed in astratto l'unità consciente della sua condotta.

La volontà, considerata puramente in sè stessa, è inconsciente; è una semplice tendenza, cieca ed irresistibile, quale la troviamo anche nella natura del regno inorganico e del vegetale e nelle sue leggi, come pure nella parte vegetativa della nostra vita: ma per l'aggiunta del mondo della rappresentazione che si è sviluppato per suo uso, essa acquista la coscienza del suo volere e dell'oggetto del suo volere; essa riconosce che ciò che vuole non è altro che il mondo, la vita quali sono. Per questo diciamo che il mondo visibile è la sua immagine o la sua oggettità (1); e siccome ciò che vuole la volontà è sempre la vita, poichè la vita per la rappresentazione è il manifestarsi della volontà, riesce indifferente, un puro pleonasmo, se in luogo di dire semplicemente «la volontà», diciamo «la volontà di vivere».

La volontà essendo la cosa in sè, la sostanza, l'essenza del mondo; e la vita, il mondo visibile, il fenomeno, non essendo che lo specchio della volontà, ne segue che la vita accompagnerà la volontà tanto inseparabilmente quanto l'ombra accompagna il corpo: dove c'è volontà, ci sarà anche la vita, il mondo. La vita è dunque assicurata al voler-vivere, e per quanto a lungo questo sussisti in noi, non dobbiamo stare in pensiero per la nostra esistenza, pure di faccia alla morte. Vediamo bene l'individuo nascere e morire, ma l'individuo non è che un fenomeno; esso non esiste che per la conoscenza sottomessa al principio di ragione, che è il principio d'individuazione: in tale ordine d'idee certo l'individuo riceve la vita come in dono: sorto dal niente, spogliato del suo dono dalla morte, esso torna al niente. Ma per chi guarda, come noi, la vita dal punto di vista della filosofia, vale a dire dal punto di vista delle Idee, nè la volontà, o cosa in sè di tutti i fenomeni, nè il soggetto della conoscenza, spettatore dei fenomeni, sono minimamente tocchi dalla nascita o dalla morte. Nascere e morire appartengono al fenomeno della volontà, per conseguenza alla vita, di cui attributo essenziale si è d'apparire nelle creature individuali manifestando fuggitivamente e nel tempo ciò che in sè non conosce tempo e deve precisamente manifestarsi sotto questa forma allo scopo di poter oggettivare la sua vera natura. Per la stessa ragione nascita e mor-

(1) *Oggettità*, lo stato di ciò che è divenuto oggetto; *oggettivazione*, l'azione di divenire oggetto. (*Il Trad.*).

te appartengono alla vita, e si fanno equilibrio come condizioni reciproche, o, se si vuol meglio, come poli del fenomeno totale della vita. La mitologia indiana, saggia su tutte, esprime questo pensiero col dare per attributi a Siva, che simbolizza la distruzione o la morte (come Brahma, il Dio più basso e peccatore della Trimurti, simbolizza la procreazione, la nascita, e Visnù la conservazione) la collana di teste da morto insieme al Lingam, simbolo della generazione, il quale di conseguenza comparisce qui per compensare la distruzione; ciocchè significa che nascita e morte sono di loro essenza correlativi che si neutralizzano e si compensano a vicenda. — Per le stesse vedute, Greci e Romani coprivano i loro preziosi sarcofagi, quali li vediamo ancora oggigiorno, d'ornamenti che rappresentavano feste, danze, maritaggi, caccie, combattimenti di fiere, baccanali, vale a dire mettevano in mostra le scene più animate della vita espresse non solo sotto la forma di divertimenti, ma anche per mezzo di gruppi voluttuosi, perfino di accoppiamenti di satiri con capre. Ne era scopo evidente il distogliere dall'individuo pianto il pensiero della morte per portarlo, accentuandolo con energia, verso la vita immortale della natura, e mostrare così, benchè essi fossero ben lungi dall'averne la coscienza astratta, che tutta la natura non è che il fenomeno e la realizzazione della volontà di vivere. — La forma di tale fenomeno è il tempo, lo spazio e la causalità, e di qui l'individuazione, la quale ha per conseguenza che l'individuo deve nascere e morire; ma la volontà di vivere, di cui l'individuo non costituisce per così dire che un esemplare o un saggio singolo di manifestazione, non è turbata per la morte di un essere individuale più di quanto lo sia l'insieme della natura. Perocchè non è all'individuo, ma solo alla specie che la natura s'interessa, solo della specie essa studia seriamente la conservazione attorniandola di un gran lusso di precauzioni per mezzo della soprabbondanza illimitata dei germi e del potere immenso dell'istinto di riproduzione. Al contrario l'individuo non ha valore alcuno per la natura e non può averne dal momento che il dominio di essa abbraccia un tempo infinito ed uno spazio infinito comprendente un numero infinito d'individui possibili: la natura è sempre pronta ad abbandonare l'individuo, il quale è non soltanto esposto a perire in mille modi o per le cause più insignificanti, ma è fin da principio destinato a perdita certa, spintovi anzi da essa medesima, non appena ha soddisfatto la missione che ha di conservare la specie. Con ciò la natura esprime ingenuamente questa grande verità che le Idee sole e non gli individui hanno una vera realtà, vale a dire sono l'oggettità perfetta della volontà. Ora dunque, essendo l'uomo la natura stessa conscia di sè al più alto grado, e la natura essendo la

volontà di vivere oggettivata, è naturale e giusto che l'uomo, quando è giunto a questo punto di vista e vi si mantiene, si consoli della morte dei suoi e della morte sua stessa per mezzo degli sguardi che getta sulla vita immortale della natura, che non è altra cosa che lui medesimo. Ecco ciò che bisogna comprendere per Siva col Lingam, e per quegli antichi sarcofagi i quali colle loro immagini della vita la più ardente gridano allo spettatore desolato: Natura non contristatur (La natura non si attrista).

Ci prova inoltre assai bene che nascita e morte sono condizioni inerenti alla vita ed essenziali per questo fenomeno della volontà, il fatto che tutte e due si presentano semplicemente come l'espressione più decisa di ciò che costituisce anche tutto il resto della vita. Questa di fatti non è altro che una variazione perpetua della materia con permanenza invariabile della forma: in ciò consiste egualmente la distruttibilità degli individui e la costanza della specie. La nutrizione e la riproduzione incessante non differiscono dalla generazione, e l'escrezione non differisce dalla morte, che in quanto al grado. Il regno vegetale ci presenta il primo caso sotto una forma facile a comprendere. La pianta è di sua natura una ripetizione costante dello stesso germoglio, della sua fibra più semplice la quale si dispone in foglie ed in rami; è un aggregato sistematico di piante simili, sostenute le une dalle altre, e delle quali unica tendenza si è il riprodursi indefinitamente: a questo scopo la pianta si trasforma grado a grado in fiori e in frutta, che riassumono tutta la sua esistenza ed ogni sua tendenza; essa giunge così per la strada più corta a ciò che era sua mira costante, e realizza qui d'un tratto ed in esemplari senza numero, quanto fino allora non operava che in dettaglio, vale a dire il suo moltiplicarsi. Lo sviluppo di essa fino alla fruttificazione ha rapporto al frutto, come la scrittura alla stamperia. Lo stesso succede per l'animale. Il processo della nutrizione è una generazione continua, ed il processo della generazione è una nutrizione di potenza superiore: la voluttà durante l'accoppiamento è il benessere rinforzato che risulta dal sentimento della vita. D'altra parte l'escrezione, vale a dire il rifiuto e l'evaporazione della materia, è identica, salvo il grado, colla morte che è l'opposto della generazione. Ora noi siamo perfettamente soddisfatti di conservare la nostra forma, e non proviamo rammarico per la materia espulsa; tale attitudine bisogna mantenere anche quando la morte viene a realizzare in grande e su più larga scala ciò che succede ogni giorno ed ogni ora nell'escrezione: come restiamo indifferenti nel primo caso, così dovremmo non spaventarci nel secondo. Da questo punto di vista è tanto insensato il desiderare la perpetuazione della nostra individualità che viene sostituita da altri individui quan-

to il desiderare la permanenza della materia del nostro corpo, che è di continuo surrogata da altra materia: imbalsamare i cadaveri riesce assurdo come conservare con cura le nostre deiezioni. Circa poi la coscienza individuale legata al corpo dell'individuo, il sonno viene ogni giorno a sospenderla totalmente. Molto spesso il passaggio dal sonno alla morte non è neanche avvertito, come per esempio nel caso in cui l'uomo muore gelato; il sonno profondo perciò non differisce dalla morte in quanto alla durata del momento, ma solo in quanto alla durata del futuro; con altre parole in quanto al risvegliamento. La morte è un sonno dal quale il dormente non fu svegliato per dimenticanza: tutto il resto si sveglia, o piuttosto rimase desto (1).

Prima di tutto occorre convincerci pienamente che la forma del fenomeno della volontà, altrimenti parlando la forma della vita o della realtà, è il *presente,* non l'avvenire e non il passato; questi non esistono che nell'astrazione per mezzo del concatenamento della conoscenza sottomessa al principio di ragione. Nessuno visse nel passato, e nessuno vivrà nell'avvenire; il *presente* solo è la forma esclusiva della vita, proprietà assicuratale, che nessuna cosa le potrà mai togliere. Il presente è sempre là, con tutto ciò che abbraccia: contenente e contenuto restano fermi, immobili, come l'arcobaleno sopra la cateratta. Perocchè la vita è assicurata alla volontà, ed il presente è assicurato immutabilmente alla vita. Di certo quando pensiamo alle migliaia d'anni passati, ai milioni d'uomini vissuti, ci domandiamo: Cosa erano dessi? Cosa sono divenuti? — Ma non abbiamo in cambio che a ricordare il passato della nostra propria vita, a richiamarne vivacemente le scene della nostra immaginazione e dimandarci allora di nuovo: Cosa è dunque tutto questo? Cosa ne è divenuto? — Come della nostra vita, così dell'esistenza di

(1) La considerazione seguente potrà servire a far comprendere a coloro a cui essa non sembrerà troppo sottile, che l'individuo è soltanto il fenomeno e non la cosa in sè. Qualunque individuo è da una parte soggetto della conoscenza, vale a dire condizione complementare della possibilità del mondo oggettivo, e dall'altro fenomeno individuale della volontà, di quella volontà che si oggettiva in ogni cosa. Ma questa natura doppia del nostro essere non è fondata sopra una unità esistente per sè medesima, chè allora potremmo arrivare alla coscienza di noi *per mezzo di noi stessi e indipendentemente da tutti gli oggetti della conoscenza e del volere,* mentre non lo possiamo assolutamente: al contrario quando per cercare di giungere a questa conoscenza discendiamo in noi stessi e, concentrando la intelligenza verso il nostro interno, procuriamo di comprenderci, noi ci perdiamo in un vuoto senza fondo, noi ci troviamo simili ad una sfera di vetro vuota, dal mezzo della quale risuona una voce di cui la causa non sta nella sfera; e mentre ci sforziamo così di conoscere noi stessi, raccapricciando non incontriamo che un vano fantasma.

questi milioni d'uomini. Oppure bisognerebbe forse credere che per aver avuto il sigillo della morte, il passato siasi acquistata una nuova esistenza? Il nostro stesso passato, anche il più prossimo, la giornata appena scorsa, non è più che un sogno vacuo dell'immaginazione, e niente altro è il passato di tutti questi milioni di esseri. Cosa è ciò che è stato? Cosa è ciò che è? Ciò che è stato, ciò che è, si è la volontà, di cui la vita è lo specchio, e la conoscenza disgiunta dal volere che nello specchio vede distintamente questa volontà. Chiunque non ha per anche afferrato, o non vuole afferrare questa verità, quando si propone le questioni qui accennate circa il destino delle generazioni che furono, de aggiungerne ancor una: bisogna ch'ei si chieda come succede che lui stesso, interrogatore, abbia la grazia di possedere tale *presente* così prezioso, così fuggitivo, solo reale; perchè queste centinaia di generazioni, questi savî e questi eroi d'altri tempi, caduti nella notte del passato, sparirono nel nulla, mentre lui stesso, quest'io insignificante, in realtà esiste? — o, in parole più brevi ma bizzarre, ei dovrà domandarsi perchè questo presente, il presente suo, esista precisamente in questo momento, e non sia già esistito da lungo tempo. Proponendosi la strana domanda, egli considera la sua esistenza ed il suo tempo come indipendenti l'uno dall'altro, e la prima in certa guisa gettata nel secondo: egli ammette, a dir vero, due presenti dei quali l'uno appartiene all'oggetto e l'altro al soggetto, e si maraviglia del caso fortunato che li ha fatti coincidere. Ma realmente (come dimostrai nella mia dissertazione sul principio di ragione) ciò che costituisce il presente non è altro che il punto di contatto tra l'oggetto, di cui è forma il tempo, ed il soggetto, che non ha per forma alcuno dei modi del principio di ragione. Ora, l'oggetto è la volontà divenuta rappresentazione ed il soggetto è il correlativo necessario dell'oggetto; ma non si dànno oggetti reali che nel presente perchè il passato e l'avvenire contengono soltanto astrazioni e fantasticherie dello spirito: dunque il presente è la forma essenziale ed inseparabile del fenomeno della volontà. Il presente solo è ciò che è sempre e che resta immobile. Essenzialmente fugace quando lo si considera dal lato empirico, esso si presenta allo sguardo metafisico, che vede al di là delle forme della percezione empirica, come l'unica cosa permanente, come il «*Nunc stans*» degli scolastici. Sorgente ed apportatrice del suo contenuto si è la volontà di vivere, o la cosa in sè: altrimenti parlando, noi stessi. Ciò che nasce e passa senza tregua, sia per essere già stato, sia per dover succeder poi, appartiene al fenomeno come fenomeno in virtù delle forme di questo le quali rendono possibile il nascere ed il morire. Per conseguenza bisogna dire: *Quid fuit? — Quod est; — Quid erit? — Quod fuit;*

e bisogna prenderlo nel senso letterale delle parole, ed intendere con ciò non *simile,* ma *idem.* Perocchè la vita è assicurata alla volontà, ed il presente alla vita. Ciascuno quindi può dire: « Io « sono per sempre possessore del presente; esso mi accompagnerà « quale ombra per tutta l'eternità; per conseguenza è inutile che « cerchi d'onde viene il presente e come succede che esiste preci« samente in questo istante ». — Si può paragonare il tempo ad una circonferenza che gira di continuo; la metà sempre discendente sarebbe il passato, e l'ascendente, l'avvenire; in alto il punto indivisibile che incontra la tangente sarebbe il presente, che non ha dimensioni; come la tangente non è trascinata in giro, così resta immobile il presente, questo punto di contatto tra l'oggetto, colla sua forma del tempo, ed il soggetto che non ha forma poichè è la condizione di tutto ciò che può esser conosciuto senza poter esser conosciuto esso medesimo. Il tempo starebbe anche in paragone con un fiume impetuoso ed il presente con un masso contro cui il fiume si frange ma che non può trascinar via. La volontà come cosa in sè è tanto poco sottomessa al principio di ragione quanto il soggetto della conoscenza, il quale, in un certo riguardo, è pure alla fin fine la volontà o la rappresentazione di essa; e nello stesso modo che la vita, il fenomeno, è assicurata alla volontà, così le è assicurato il presente, unica forma della vita reale. Per conseguenza non dobbiamo far ricerche sul passato prima della vita, nè sull'avvenire dopo la morte: dobbiamo riconoscere che il *presente* è la sola forma sotto la quale la volontà apparisce a sè stessa (1): questa forma non le mancherà mai, nè di certo le verrà mai meno. Chi ama l'esistenza quale è, chi afferma la vita con ogni suo potere, può dunque con tutta sicurezza considerarla come infinita, e bandire la paura della morte come un'illusione che gli fa temere senza motivo di poter perdere un giorno il possesso del presente e che gli mette dinanzi l'immagine fallace d'un tempo che sarebbe senza presente. Tale illusione è, in rapporto al tempo, ciò che in rapporto allo spazio è l'altra illusione in virtù della quale ciascuno s'immagina esser in alto il punto da lui occupato sul globo terrestre, mentre tutto il resto starebbe al basso: così egualmente ciascuno lega il presente alla sua propria individualità, immaginandosi che con essa

(1) Scolastici docuerunt quod aeternitas non sit temporis sine fine aut principio successio; sed *Nunc stans;* i. e. idem nobis *Nunc* esse, quod era *Nunc* Adamo: i. e. inter *nunc* et *tunc* nullam esse differentiam.

Hobbes, Leviathan, c. 46.

(Gli scolastici insegnarono l'eternità non esser la successione senza fine o principio del tempo, ma *L'ora stante* (*l'adesso*); quindi *l'adesso* per noi esser ciò che era *l'adesso* per Adamo: quindi *Adesso* non differire minimamente da *Allora*).

ogni presente sparisce e che il passato ed il futuro ne restano allora privi. Ma come sul nostro globo l'alto si trova in ogni punto, così il presente è la forma di ogni vita: temere la morte perchè ci toglie il presente non è più ragionevole dell'aver paura di sdrucciolare dal globo terrestre avendo la fortuna di trovarvisi in alto al momento attuale. L'oggettivazione della volontà ha per forma necessaria il presente, punto indivisibile che taglia il tempo prolungantesi all'infinito nelle due direzioni, e che resta immobile, simile ad un mezzogiorno eterno che nessuna notte ammorzerebbe o al sole reale che brucia di continuo mentre ci sembra che s'immerga nel seno della notte: temere la morte quale distruzione è come se il sole al tramonto esclamasse gemendo: « Ahimè! ecco che sono per perdermi nella notte eterna » (1). Ma viceversa è vero anche il contrario: chi oppresso dal peso della vita, pure amandola ed affermandola ne teme i dolori e sopra tutto non vuol sopportare più a lungo il triste destino che gli è toccato, spera invano trovar la liberazione nella morte e salvarsi col suicidio: il porto che gli offre l'Orco oscuro e ghiacciato, la cui calma lo attrae, non è che un vacuo miraggio. La terra s'aggira incessantemente dal giorno alla notte; l'individuo muore: ma il sole arde senza tregua ed il mezzogiorno è eterno. La volontà di vivere è sicura di vivere: la forma della vita è un presente senza fine; e poco importa che gl'individui, fenomeni dell'Idea, nascano e muoiano, simili a sogni fugaci. — Dunque il suicidio ci appare già fin d'ora come un atto inutile e perciò insensato: nel seguito delle nostre considerazioni esso si presenterà a noi sotto una luce ancor più sfavorevole.

I dogmi cangiano, e il nostro sapere è fallace, ma la natura non s'inganna mai: il suo passo è sicuro ed essa non lo nasconde. Tutto è completo in essa, ed essa è affatto completa in tutto. La natura ha il suo centro in ogni essere animato: l'animale trovò sicuro la via per entrare nell'esistenza, come la tro-

---

(1) Nelle « Conversazioni con Goethe » di Eckermann (2.ª ed., vol. I, pag. 154), dice Goethe: « Il nostro spirito è un essere di natura indistrut-« tibile; è qualche cosa che agisce da eternità in eternità. Assomiglia al « sole che per i nostri occhi terrestri sembra tramontare, mentre in realtà « non tramonta mai e riluce senza posa. » — È Goethe che toglie da me questo paragone, non io da lui. Sono convinto che egli l'ha impiegato in tale conversazione, messa sotto la data del 1824, in seguito ad una reminiscenza, forse incosciente, del passo qui sopra che si trova già testualmente nella mia prima edizione a pagina 401 e che è ripetuto a pagina 528, come qui alla fine del paragrafo 65. Questa prima edizione gli era stata inviata nel dicembre 1818: nel marzo 1819 egli mi fece avere, per mezzo di mia sorella, la sua approvazione a Napoli ove mi trovavo; alla lettera di lei era unito un biglietto in cui egli aveva notato le pagine che gli erano piaciute in modo particolare: ciocchè prova che il mio libro era stato letto.

verà sicuro per sortirne: nel frattempo vive senza timore della distruzione e senza pensieri nella coscienza di essere la natura medesima, imperituro come essa. L'uomo, l'uomo solo, porta in sè la convinzione astratta della propria morte: ma, cosa strana! tale convinzione non viene ad inquietarlo che ad intervalli quando qualche circostanza gliela richiama in mente. La riflessione è quasi senza forza contro la voce potente della natura. Nell'uomo quindi, come nell'animale che non pensa, regna in permanenza questa sicurezza, proveniente dalla profonda coscienza d'esser lui stesso la natura, il mondo; ciocchè toglie che il pensiero d'una morte inevitabile e sempre imminente lo tormenti in modo troppo vivace e gli permette di tirar avanti tranquillamente la vita come se questa non dovesse mai cessare; ciò anzi arriva a tal punto che si potrebbe sostenere che nessun uomo ha la convinzione reale e viva di dover morire; senza di che non potrebbe sussistere una differenza tanto grande tra il suo stato abituale di spirito e quello d'un condannato a morte: ciascheduno a dir vero possiede questa certezza in astratto ed in teoria, ma ciascheduno la mette da parte, come si suol fare di molte verità teoriche che non trovano applicazione in pratica, e non le dà mai accesso nella sua coscienza vivente. Per chiunque studia attentamente tale disposizione speciale all'uomo, è chiaro che nè l'abitudine, nè la rassegnazione bastano a spiegarla, e che la vera sorgente, ben più intima, ne è quella che abbiamo or ora indicato. Questo ci spiega inoltre come succede che il dogma di una continuazione qualunque dell'individuo dopo la morte ha sempre esistito, e fu tenuto in grande considerazione presso tutti i popoli, benchè le prove sulle quali s'appoggia abbiano sempre dovuto essere molto insufficienti, mentre quelle della tesi contraria sono forti e numerose: anzi quest'ultima può a rigore far a meno di prova perocchè il senso comune la riconosce quale un fatto che viene a meglio corroborare la certezza che la natura non mente, nè s'inganna mai, che essa mostra francamente ed ingenuamente ciò che è e ciò che fa, e che siamo noi che veliamo tutto questo colle nostre illusioni allo scopo d'interpretarlo nel senso che conviene meglio alle vedute limitate del nostro spirito.

Abbiamo così veduto chiaramente non esser che il fenomeno individuale della volontà che comincia e finisce nel tempo, mentre non concerne la volontà come cosa in sè, nè il correlativo d'ogni oggetto, il soggetto conoscente e giammai conosciuto; vedemmo inoltre che alla volontà di vivere è sempre assicurata la vita: — ma queste riflessioni non c'entrano coi dogmi della perpetuità venuti ora in questione. Perchè la volontà, considerata come la cosa in sè, ed il puro soggetto conoscente, occhio

eterno del mondo, che esistono ambedue fuori del tempo, non conoscono, l'una meglio dell'altra, la permanenza e la distruzione, che sono condizioni temporanee. Così l'egoismo dell'individuo (questo fenomeno particolare della volontà rischiarato dal soggetto della conoscenza) non potrà attingere nelle vedute che or ora esposi alimento nè conforto per il suo desiderio di durare indefinitamente, più che non ne potrebbe attingere nella certezza che dopo la sua morte il resto del mondo continuerà ad esistere; ciocchè è l'espressione dello stesso modo di vedere, ma da un punto di vista oggettivo, quindi attinente al tempo. Perocchè se è costante che l'individuo perisce soltanto come fenomeno e che come cosa in sè è indipendente dal tempo, vale a dire eterno, d'altra parte è sempre come fenomeno che esso è distinto dagli altri oggetti; come cosa in sè è la volontà che si manifesta da per tutto; la morte solo viene a dissipare l'illusione che separa la sua coscienza dalla coscienza universale: ecco qui dunque la perpetuità. L'esenzione dalla morte, attributo esclusivo della cosa in sè, coincide come fenomeno colla durata del rimanente del mondo esteriore (1). La coscienza profonda, ma allo stato di semplice sentimento, di ciò che elevammo or ora allo stato di nozione distinta, preserva, come dicemmo, pur anche l'essere dotato di ragione dal vedere la sua esistenza avvelenata dal pensiero della morte; essa infatti gli dà quel coraggio di vivere che sostiene tutto ciò che è vivente e che lo fa tirar avanti bravamente come se la morte non esistesse, per tutto quel tempo almeno in cui egli ama e cerca la vita; ciò tuttavia non toglie che quando la morte si presenta davanti a lui in realtà, od anche solo nell'immaginazione, ed egli deve guardarla in faccia, non sia preso dalla paura di morire e non cerchi in ogni modo di salvare la sua vita. Perocchè se la sua intelligenza, fin tanto che era diretta sulla vita come vita, doveva riconoscere in essa l'eternità, quando la morte si presenta deve riconoscerla per quello che è, vale a dire per la fine temporanea dell'uomo temporaneo. Ciò che noi temiamo nella morte non è il dolore, perchè da una parte il dolore esiste evidentemente al di qua della morte e dall'altra noi ci liberiamo sovente dal dolore per mezzo della morte, od all'inversa preferiamo spesso sopportare le più crudeli sofferenze per sottrarci ancora un istante ad una morte che sarebbe pron-

(1) I Veda esprimono questo pensiero dicendo che quando un uomo muore, il suo senso della vita si confonde col sole, il suo odorato colla terra, il suo gusto coll'acqua, il suo udito coll'aria, la sua parola col fuoco, ecc. (*Oupnek' kat* V. I, pag. 249 e seg.); — ciocchè esprimono anche per mezzo di una cerimonia speciale, in cui il morente lega le sue facoltà ed i suoi sensi, uno per uno, al figlio, nel quale devono da quel punto continuare ad esistere (*Ibidem*, Vol. 2, pag. 82 e seg.).

ta e facile. La morte ed il dolore sono dunque ai nostri occhi due mali distinti: ciò che noi temiamo nella morte è proprio la distruzione dell'individuo perchè si è sotto questa forma che essa si mostra apertamente a noi; e siccome l'individuo è la volontà di vivere in una qualunque oggettivazione, tutto il suo essere si ribella contro la morte. — Ma dove il sentimento ci fa difetto giunge la ragione che vince in gran parte queste impressioni penose elevandoci ad un punto di vista da cui possiamo comprendere il generale in luogo del particolare. Una conoscenza filosofica dell'essenza del mondo, pervenuta al punto in cui siamo arrivati anche senza andare più avanti, potrebbe aiutare l'uomo a vincere i terrori della morte, e ciò nella proporzione stessa in cui presso di lui la riflessione dominerebbe il sentimento immediato. Un uomo che fosse fortemente penetrato della verità che ho stabilito, ma che, sia per esperienza propria, sia per una maggiore capacità della mente, non fosse in stato di riconoscere essere il fatto della vita un continuo soffrire; che al contrario fosse soddisfatto dell'esistenza, che vi si trovasse perfettamente a suo agio e che riflettendovi a sangue freddo desiderasse che la sua vita avesse a durare indefinitamente od a ricominciare incessantemente; un uomo infine che possedesse abbastanza ardore della vita per pagarne le gioie al prezzo delle molestie e dei tormenti ai quali essa è soggetta, costui « *poserebbe con piede sicuro sul suolo ben battuto dall'eterna macchina rotonda* » e non avrebbe niente da temere: armato della conoscenza che gli abbiamo infuso, egli vedrebbe con occhio indifferente giungere la morte sulle ali del tempo; la guarderebbe come un'apparenza menzognera, come un fantasma impotente, fatto per spaventare i deboli, ma che non ha potere su chi sa di essere quella stessa volontà di cui il mondo intero è l'oggettivazione o la copia, su chi sa essergli per sempre assicurata la vita, come pure il presente, forma reale ed unica del fenomeno della volontà; nessun passato, e nessun avvenire infinito, nei quali egli non esistesse, potrebbe intimidire costui, perocchè egli li consideri come un vano miraggio, come il tessuto di Maja; la morte sarà tanto poco da lui temuta, quanto la notte dal sole. — Si è questa maniera di vedere che Krischna, nel Bhagavat Gita, insegna al suo allievo debuttante Ardschun quando questi, all'aspetto delle armate che sono per combattere, è preso da tristezza (presso a poco come Serse) e vuol rinunziare alla lotta per evitare la morte di tante migliaia di uomini: Krischna arriva a convincerlo, e da quel punto la distruzione di tante esistenze non lo trattiene più: egli dà il segnale dell'attacco. — È anche ciò che esprime il Prometeo di Goethe e specialmente quando dice: « *Eccomi a formare degli uomini a mia immagine, una razza eguale a me, per*

« *soffrire, per piangere, per godere, per divertirsi, e per non dar-* « *si pensiero di te, come faccio io!* ». — A questo risultato egualmente condurrebbe la filosofia di Giordano Bruno e di Spinoza, se i suoi errori e le sue imperfezioni non venissero a turbare od affievolire la convinzione. Nella filosofia di Bruno non v'ha una vera morale; quella della filosofia di Spinoza non spicca affatto dalle sue dottrine: per quanto bella e lodabile in sè medesima, essa non vi si attiene che per mezzo di argomenti deboli e di sofismi palpabili. — Finalmente si è a questo punto di vista che si troverebbero portate moltissime persone se la loro conoscenza procedesse al pari della loro volontà, vale a dire se fossero capaci di scacciare qualunque illusione allo scopo di comprendere perfettamente sè stesse. Perocchè sia questo, per la conoscenza, il punto di vista assoluto dell'affermazione del voler-vivere.

Intendiamoci sulla volontà che si afferma: benchè la sua oggettità, cioè la vita ed il mondo, le abbiano fatto conoscere nettamente ed interamente la sua propria essenza sotto forma della rappresentazione, tuttavia tale conoscenza non arresta affatto il suo volere; essa continua a desiderare la vita quale è e quale ha imparato a conoscerla; e nello stesso modo che la voleva, come per impulso cieco, senza conoscerla, così la vuole ora, dopo averla conosciuta, con coscienza e riflessione. — Ecco la volontà che si afferma. — L'opposto, *la negazione della volontà di vivere,* ha luogo quando la conoscenza annienta il suo volere; i fenomeni isolati che riconosce non agiscono più sopra di essa come *motivi* per stimolarla; invece nel concepimento delle Idee che riflettono la sua propria immagine e le insegnano a conoscere l'essenza del mondo, essa trova un *quietivo* (1) che la calma e la porta ad annullare liberamente sè stessa. Queste nozioni, interamente nuove e difficili da comprendere, espresse sotto tali forme generali, diverranno, lo spero, affatto chiare dopochè avrò esposto i fenomeni o piuttosto, in questo caso, le azioni per mezzo delle quali si manifestano da una parte l'affermazione a' suoi differenti gradi e dall'altra la negazione. Perocchè tutte e due derivano per verità dalla conoscenza; non da una conoscenza astratta che si può esprimer bene in parole, ma piuttosto da una conoscenza viva che non si esplica se non per mezzo di fatti e della condotta dell'uomo, indipendentemente da qualunque dogma che possa occupare la ragione di lui sotto forma di nozioni astratte. Qui mio solo scopo si è di esporle ambedue e di cercare di farle ben comprendere senza imporre o raccomandare minimamente l'una o l'altra; ciocchè del resto sarebbe tanto assur-

(1) *Quetivo,* il contrario di *motivo.* (*Il Trad.*).

do quanto inutile poichè la volontà è in sè assolutamente libera, si determina unicamente per sè stessa e non conosce leggi. — Questa *libertà* ed il suo rapporto colla necessità dobbiamo ora esaminare e precisare con tutta esattezza prima di procedere a quanto esponemmo più in alto; dobbiamo inoltre presentare sulla vita, di cui l'affermazione o la negazione è il nostro problema, alcune considerazioni generali concernenti la volontà e gli oggetti della volontà; tutto questo ci aiuterà molto a comprendere nella sua essenza più profonda il significato morale della condotta, che è l'oggetto del nostro studio.

Il presente lavoro, l'ho già detto, non è che lo sviluppo di un solo pensiero; ne segue che tutte le sue parti hanno fra loro la relazione più stretta; non solo ciascuna di esse ha un rapporto necessario con quella che la precede immediatamente e la suppone nota al lettore, come è il caso per tutte le opere di filosofia che si compongono unicamente d'un seguito di deduzioni, ma ogni parte si lega anche alle altre tenendone ammessa la conoscenza: tale metodo richiede che il lettore abbia presente alla memoria non solo ciò che precede immediatamente, ma anche tutto quanto precedette fin là, in modo da poter congiungere il pensiero attuale al pensiero anteriore, qualunque distanza li separi; è questa una condizione che esige egualmente Platone, perocchè nei suoi Dialoghi, d'un procedere così complicato, egli non riprende la tesi fondamentale che dopo lunghi episodi, che hanno servito però a delucidare il suo pensiero. Nel presente lavoro tale condizione è obbligatoria, visto che il solo mezzo che io avevo per presentare il mio pensiero unico si era quello di scomporlo e di metterlo sotto la forma di quattro considerazioni, forma per nulla essenziale, anzi affatto artificiale. — Per esporre e per far comprendere più facilmente il mio pensiero ho distinto quattro punti di vista principali. ciascuno di essi componendo un libro, ed ho avuto cura di ben concatenare assieme le materie simili od omogenee; nullameno la natura del soggetto non ammetteva il cammino in linea retta, come lo ammette la storia, e mi ha imposto un ordine più complicato: di qui risulta l'obbligo di leggere la mia opera molte volte, perocchè sia questo il solo mezzo di afferrare l'ingranaggio d'ogni sua parte con qualunque altra parte, e sia allora soltanto che, i quattro libri rischiarandosi a vicenda, il loro insieme potrà mostrarsi in tutta chiarezza (1).

---

(1) Ad onta di ciò che dice qui l'autore, ripeto che il quarto libro della sua opera può stare da sè, riescendo perfettamente comprensibile anche a coloro che non conoscono a fondo il complesso della filosofia Schopenhaueriana. (*Nota del Trad.*).

NECESSITA' DEGLI ATTI DELLA VOLONTA'.

Che la volontà, come tale, sia libera, deriva già dal fatto che quale noi la consideriamo, essa è la cosa in sè, la sostanza del fenomeno. Questo, noi lo sappiamo, è interamente sottomesso al principio di ragione nelle sue quattro categorie; e siccome sappiamo pure che « *esser necessario* » è identico con « esser l'effetto d'una data causa », chè le due nozioni sono reciproche, ne viene che tutto ciò che appartiene al fenomeno, vale a dire tutto ciò che è oggetto per il soggetto conoscente come individuo, costituisce da una parte la causa, dall'altra l'effetto, il quale resta determinato necessariamente in quest'ultima qualità e non può essere in modo alcuno diverso da quello che è.

Quanto la natura comprende, l'insieme dei suoi fenomeni, è assolutamente necessario, e la necessità d'ogni parte, d'ogni fenomeno, d'ogni avvenimento può esser dimostrata in qualunque caso, perocchè si debba poter trovare la causa da cui essi dipendono come da una conseguenza. Ciò non soffre eccezione, e risulta dall'autorità illimitata del principio di ragione. D'altra parte il mondo, in tutti i suoi fenomeni, è l'oggettità della volontà, la quale, non essendo essa medesima nè fenomeno, nè rappresentazione, nè oggetto, ma la cosa in sè, non è sottoposta al principio di ragione, che è la forma di qualunque oggetto: essa non è dunque l'effetto di una causa, essa non è dunque necessaria; ciò vuol dire che è libera. Il concetto della libertà è quindi piuttosto un concetto negativo, perchè contiene unicamente la negazione della necessità, vale a dire la negazione del rapporto di effetto a causa secondo il principio di ragione. — Noi troviamo qui, ben pronunciato, l'appianamento di un grande contrasto, l'unione della libertà colla necessità, di cui si è tanto parlato in questi ultimi tempi, ma su cui non si è ancora detto, ch'io sappia, niente di chiaro e di sensato. Qualunque cosa, come fenomeno, come oggetto, è assolutamente necessaria: in sè essa è la volontà, interamente ed eternamente libera. Il fenomeno, l'oggetto, è necessariamente ed immutabilmente determinato nel concatenamento delle cause ed effetti, il quale non ammette interruzione di sorta. Ma l'esistenza in generale di questo oggetto, ed il suo modo d'esistere, vale a dire l'Idea che si manifesta in esso, od, in altri termini, il suo carattere è fenomeno immediato della volontà! Questa essendo libera, esso potrebbe non esistere affatto, od anche esser altro originalmente ed essenzialmente; allora però anche tutta la catena della quale è anello e la quale è pure fenomeno della volontà, sarebbe del tutto diffe-

rente; ma una volta realizzata, esso ha preso nella serie di cause od effetti un posto necessariamente fissato, e non può più esser altro, ossia cangiare, nè sortir dalla serie, ossia sparire. L'uomo è, come ogni altra parte della natura, oggettità della volontà: quindi quanto ora dicemmo si applica egualmente a lui. Come qualunque cosa nella natura ha le sue forze e le sue qualità le quali contro un'azione determinata reagiscono in una maniera determinata, e costituiscono il suo carattere, così anche l'uomo ha un *carattere*, in virtù del quale i motivi ne provocano gli atti con necessità. Si è per mezzo di questi atti che si manifesta il suo carattere empirico, il quale a sua volta svela il carattere intelligibile, la volontà in sè, di cui esso è il fenomeno determinato. Ma l'uomo è il fenomeno più perfetto della volontà: la sua conservazione esigeva che egli fosse assistito da una intelligenza talmente sviluppata da esser capace di elevarsi fino a divenire, nella rappresentazione, una ripetizione adeguata dell'essenza del mondo; questa ripetizione, questo specchio che riflette il mondo è la concezione delle Idee: lo abbiamo appreso nel libro terzo. La volontà può dunque nell'uomo arrivare alla piena conoscenza di sè: essa può conoscere chiaramente ed interamente la sua propria essenza, tale quale si riflette nel mondo intero. La conoscenza spinta a questo grado dà origine all'arte, come esposi nel libro terzo. Ma il seguito delle nostre considerazioni ci mostrerà pure un altro risultato: vedremo che questa facoltà, impiegata dalla volontà a studiar sè medesima, permette ad essa d'affermarsi o di negarsi nel suo più perfetto fenomeno: dimodochè la libertà, che altrimenti non appartiene se non alla cosa in sè, può in tal caso manifestarsi anche nel fenomeno; e siccome essa ne sopprime l'essenza mentre l'individuo continua ad esistere nel tempo, così provoca l'antagonismo del fenomeno con sè stesso e crea in siffatta guisa lo stato di santità e di rinunzia. — Ma tutto ciò non diverrà comprensibile per noi che alla fine del libro. — Per il momento qui voglio soltanto esporre, in modo generale, che l'uomo si distingue da tutti gli altri fenomeni della volontà in questo che la libertà, vale a dire la qualità di non dipendere dal principio di ragione, qualità che appartiene solo alla cosa in sè e che è in contraddizione col fenomeno, può eventualmente sorgere anche in quest'ultimo, dove si manifesta fatalmente come un contraddirsi del fenomeno stesso. In tal senso si può certo dire che non solo la volontà in sè, ma che l'uomo pure è libero, ciocchè lo può far distinguere da tutti gli altri esseri. Il seguito c'insegnerà come si debba intendere tutto questo; adesso non abbiamo da occuparcene. Perocchè, prima d'ogni altra cosa, dobbiamo metter da parte un errore che consiste nel credere che la condotta di un individuo deter-

minato non sia sottomessa alla necessità, vale a dire che il poter del *motivo* sia meno positivo del poter della *causa,* o d'una conclusione tratta da premesse stabilite. La libertà della volontà come cosa in sè, fatta astrazione dal solo caso eccezionale ricordato qui sopra, non si trasmette direttamente al fenomeno, nemmeno a quello in cui la volontà appare più visibilmente, cioè all'animale ragionevole e dotato di un carattere individuale: in altre parole, alla persona umana. Questa non è mai libera, quantunque sia il fenomeno della volontà libera, perocchè è precisamente un fenomeno già determinato da questa volontà libera; sottomettendosi alla forma di ogni oggetto, ossia al principio di ragione, essa sviluppa, è vero, l'unità della volontà in azioni innumerevoli, ma tale pluralità di azioni conserva il rigore d'una legge naturale a causa dell'unità extra-temporale di questa volontà in sè. Nello stesso tempo, siccome è precisamente la medesima volontà libera che si mostra nella persona ed in tutta la condotta umana, a cui si riferisce come una nozione alla sua definizione, così ciascuna azione isolata deve anche esser attribuita alla volontà libera, e così sempre come libera essa si presenta di primo colpo alla coscienza: ecco, lo abbiam già detto nel secondo libro, perchè qualunque uomo, *a priori* (vale a dire qui per un sentimento primitivo), si crede pure libero in qualunque dei suoi atti, nel senso che in ogni caso dato crede di poter compiere non importa quale azione; soltanto *a posteriori,* per mezzo dell'esperienza e meditando su di essa, egli si accorge che i suoi atti risultano con intera necessità dal suo carattere combinato coi motivi. Ecco pure come succede che gli uomini volgari, insino i più incolti, non ascoltando che il loro sentimento, sostengano calorosamente la perfetta libertà di tutte le azioni isolate, mentre i grandi pensatori, ed anco le dottrine religiose più profonde, l'abbiano negata. Ma quando si è giunti a rendersi conto perfettamente che tutta l'essenza dell'uomo non è che volontà, che l'uomo stesso non è che fenomeno di questa volontà, che tale fenomeno ha il principio di ragione — qui legge di motivazione — per forma necessaria e già riconoscibile dal punto di vista soggettivo, non si può dubitare della fatalità dell'azione essendo dati il carattere ed i motivi, più che non si dubiterebbe esser nel triangolo la somma dei tre angoli eguale a due retti. — La necessità di qualunque atto della condotta fu stabilita abbastanza da Priestley nella sua « *Doctrine of philosophical necessity* »; ma si è Kant (1) che ebbe il merito eminente di dimo-

(1) « *Critica della ragione pura* » prima ed., pag. 532-558; quinta ed., pag. 560-586; e « *Critica della ragione pratica* » quarta ediz., pag. 169-179. — Ed. Rosenkranz, pag. 224-231.

strare per primo la necessità non essere incompatibile colla libertà della volontà in sè, ossia fuori del fenomeno, facendo rilevare la differenza tra il carattere intelligibile e il carattere empirico: io ammetto pienamente tale distinzione, perocchè il carattere intelligibile sia la volontà come cosa in sè in quanto apparisce ad un grado determinato in un individuo determinato, ed il carattere empirico sia il fenomeno quale si manifesta nel tempo per mezzo della condotta dell'uomo e nello spazio per mezzo della sua stessa corporizzazione. La migliore espressione per far comprendere il loro rapporto è quella che ho adoperato nella dissertazione (1) che serve d'introduzione all'opera presente, ove dicevo che il *carattere intelligibile* dell'uomo è un atto extratemporale della volontà, per conseguenza indivisibile ed invariabile, il fenomeno del quale, sviluppato e moltiplicato nel tempo, nello spazio e nelle forme del principio di ragione, costituisce il *carattere empirico*, che si mostra sperimentalmente nell'insieme della condotta ed in tutta l'esistenza dell'individuo. Come l'albero è il fenomeno, ripetuto senza posa, d'un solo e medesimo germe il quale ha la forma più semplice nella fibra di cui e foglia e gambo e rami e tronco rappresentano solo l'agglomerazione costante e visibile, così tutte le azioni dell'uomo sono la manifestazione, sempre rinnovata e che varia leggermente soltanto nella forma, del suo carattere intelligibile; l'induzione risultante dalla somma delle varie azioni ci dà il suo carattere empirico. — Del resto non intendo ripeter qui, rimaneggiandola, l'inimitabile esposizione di Kant: devo ammettere che il lettore la conosca.

Nel 1840 ho trattato a fondo e con tutto lo sviluppo necessario l'importante argomento del libero arbitrio nella mia monografia premiata: vi ho specialmente dimostrato d'onde nasce l'illusione per cui si crede scoprire nella propria coscienza, come fatto reale, una libertà assoluta, e nota empiricamente, della volontà, un «*liberum arbitrium indifferentiae*»: perocchè sia precisamente su questo punto, scelto con molto criterio, che era stata messa la questione per il concorso. Ad essa dunque mando il lettore, come pure al § 10 dell'altra mia memoria di concorso sul fondamento della morale: i due lavori sono pubblicati riuniti sotto il titolo: «*I due problemi fondamentali della morale*». Per conseguenza ho soppresso nella presente edizione ciocchè in questo punto dicevo nella prima, in modo ancora molto incompleto, sulla necessità degli atti della volontà, e vi sostituisco una breve spiegazione destinata a mettere bene in luce l'illusione

(1) «Della quadruplice radice del principio della ragione sufficiente». (*Nota del Trad*).

di cui parlavo qui sopra: tale spiegazione che presuppone il capitolo 19 del 2° volume, non poteva conseguentemente esser data nella monografia ricordata più in alto.

Senza contare che dal momento che la volontà è la vera cosa in sè, dunque primaria e indipendente, i suoi atti, benchè già determinati, devono egualmente esser accompagnati nella coscienza dal sentimento della loro natura primitiva ed autonoma, — l'apparenza di una libertà empirica della volontà (in luogo d'una libertà trascendentale che le appartiene effettivamente), vale a dire della libertà delle azioni una per una, risulta anche dalla posizione separata e subordinata dell'intelletto in riguardo alla volontà, di cui abbiamo trattato nel capitolo 19 del 2° vol., specialmente al capoverso 3. Infatti l'intelletto non è informato delle decisioni della volontà se non a posteriori ed empiricamente. Esso non ha dunque dati per sapere quale sarà questa decisione in presenza d'una scelta da fare. Perocchè non ha alcuna conoscenza del carattere intelligibile in virtù del quale, stabiliti i motivi, una sola decisione è possibile e per conseguenza necessaria; non può conoscere che il carattere empirico, e ciò in seguito, per mezzo dei suoi singoli atti. Sembra allora all'intendimento cosciente (intelletto) che, presentandosi il tal caso, due risoluzioni opposte sarebbero egualmente possibile per la volontà. È come se si dicesse che un'asta verticale, smossa dalla posizione d'equilibrio ed oscillante, *può* cadere a dritta od a sinistra; questo *può* non ha senso soggettivo, e in realtà significa «*in quanto ci son noti i dati*»: perchè oggettivamente la direzione della caduta è necessariamente determinata non appena comincia l'oscillazione. Lo stesso succede per la volontà individuale: la decisione di questa non è indeterminata che per il suo spettatore, l'intelletto; l'indeterminazione è relativa e soggettiva, ossia esiste solo riguardo al soggetto conoscente; ma in sè ed oggettivamente, in presenza d'una scelta da fare la decisione è immediatamente determinata e necessaria. Soltanto la determinazione non giunge a nostra conoscenza che per mezzo della decisione che la segue. Havvi anche il mezzo di convincerci empiricamente che così vanno le cose: quando, per esempio, ci troviamo di fronte ad una scelta importante e difficile, ma sottoposti innanzi tutto ad una condizione, il realizzarsi della quale non è ancora avvenuto, dimodochè per il momento non possiamo far nulla e dobbiamo restare passivi. Noi ci mettiamo allora a riflettere sul partito da prendere allorchè si realizzeranno le circostanze che sono per darci la nostra libertà d'azione e di decisione. Più di sovente succede che uno dei partiti è raccomandato dalla prudenza e dalla ragione, mentre l'altro è più conforme alla nostra tendenza immediata. Fintantochè dobbiamo rimanere

inattivi, ogni preponderanza sembra stare dal lato della ragione; ma già prevediamo con qual forza l'altro lato ci attirerà quando sarà venuto il momento d'agire. Fino a quell'istante lavoriamo a renderci conto dei motivi che militano in favore di ciascuna delle due alternative: pesiamo freddamente il *pro* ed il *contro*. affinchè tali motivi, venuto il momento, possano agire con tutta la loro forza sulla nostra volontà, ed affinchè un errore dell'intelletto non induca questa a decidersi altrimenti da quello che farebbe se tutto agisse in modo uniforme. Ma ecco qui tutta la parte che l'intelletto prende in presenza d'una scelta da fare: esso non può che esporre chiaramente le ragioni rispettive. Circa la decisione di fatto, l'intelletto sta in attesa passivo e colla stessa febbrile curiosità come se si trattasse della decisione di una volontà straniera. È dunque molto ben comprensibile che dal suo punto di vista le due decisioni gli paiano egualmente possibili: ora qui precisamente sta ciò che costituisce l'illusione d'una libertà empirica della volontà. La decisione non arriva, è vero, a conoscenza dell'intelletto se non per mezzo dell'esperienza, come risultato finale della questione; ma essa è nata dalla natura intima, dal carattere intelligibile della volontà individuale nel suo conflitto coi motivi stabiliti e per conseguenza con un'assoluta necessità. L'intelletto può solo in tutto questo rischiarare, per quanto sia possibile e da ogni lato, la natura dei motivi; ma non può determinare la volontà stessa, perocchè non solamente non gli è dato in alcun modo d'arrivare fino ad essa, ma anche, come l'abbiamo veduto, essa è per lui affatto incomprensibile.

Se nelle medesime circostanze l'uomo potesse agire una volta in un modo ed una volta in un altro, bisognerebbe che nell'intervallo la sua volontà avesse potuto modificarsi: ciocchè supporrebbe che essa esistesse nel tempo, nel quale soltanto è possibile un cambiamento; ma allora di due cose l'una: o la volontà non è che fenomeno, oppure il tempo è un attributo della cosa in sè. Da ciò vediamo che la discussione circa la libertà di ciascuna azione, circa il *liberum arbitrium indifferentiae*, verte in realtà sulla questione di sapere se la volontà esista nel tempo, o no. Se, come insegna Kant e come risulta necessariamente da quanto esposi, la volontà è la cosa in sè, posta fuori del tempo e di qualunque forma del principio di ragione, ne segue non solo che l'uomo nelle medesime condizioni deve agire nella medesima maniera, e che qualunque cattiva azione è sicura garanzia d'una infinità d'altre cattive azioni che l'individuo *deve* commettere e che non *può* trattenersi dal commettere; ma anche, come lo dice Kant, che se il carattere empirico ed i motivi potessero esser pienamente noti, sarebbe facile calcolar prima nell'uomo la condotta che seguirà, come si calcola una eclissi di sole

o di luna. Il carattere è tanto conseguente quanto la natura: tutte le azioni, una ad una, si compiono in armonia col carattere precisamente come ogni fenomeno si realizza conforme alla sua legge naturale: la causa nel secondo caso ed i motivi nel primo non sono che cause occasionali, come dimostrai nel secondo libro. La volontà, di cui tutta l'essenza e l'esistenza umane sono solamente la manifestazione, non può smentirsi nei casi isolati, e ciocchè l'uomo vuole in totale, deve sempre volerlo anche in dettaglio.

Questa ipotesi d'una libertà empirica della volontà, d'un *libero arbitrio d'indifferenza,* è intimamente legata al fatto di aver posto l'essenza dell'uomo in un'*anima* che originariamente sarebbe un essere *conoscente,* o meglio ancora un essere *pensante astrattamente,* e che arriverebbe soltanto di seconda mano e come di conseguenza a farsi un *essere volente,* dando così alla volontà una natura secondaria mentre invece in realtà è secondaria la conoscenza. La volontà è stata anche considerata come un modo del pensiero e identificata colla facoltà di giudicare (giudizio), specialmente nei sistemi di Descartes e di Spinoza. Secondo questo modo di vedere ogni uomo sarebbe divenuto ciò che è in seguito alla sua *conoscenza*: egli viene al mondo come uno zero morale; conosce allora le cose di qui basso e si decide in conseguenza ad esser tale o tal'altro, a condursi nel tale o tal'altro modo; potrebbe benissimo, acquistando nuove cognizioni, adottare una nuova condotta, quindi diventare un altro uomo. Inoltre con questa teoria egli comincierebbe dal conoscere che una cosa è *buona* e perciò la vorrebbe: mentre invece prima la *vuole* e poi la qualifica per buona. Infatti dal fondo stesso della mia teoria viene a spiccare che la prima maniera di vedere è il rovescio completo del vero rapporto. Il primordiale, il primitivo si è la volontà; più tardi venne a unirsi ad essa l'intelligenza, semplice stromento appartenente al fenomeno della volontà. In conseguenza ogni uomo è quello che è per mezzo della sua volontà ed il suo carattere è primitivo, poichè il volere costituisce la base del suo essere. Per mezzo della conoscenza che è venuta ad unirvisi egli impara, in corso dell'esperienza, *ciò che è,* ossia impara a conoscere il suo carattere. Dunque si *conosce* conseguentemente alla sua volontà e conformemente alla natura di essa, quando invece, nella vecchia teoria, *vuole* conseguentemente e conformemente alla sua conoscenza. Secondo tale sistema l'uomo non avrebbe che a riflettere *come* gli piacerebbe meglio essere, e lo sarebbe: ecco il suo libero arbitrio. Il quale in realtà consiste in questo che l'essere umano è la sua propria opera, creata alla luce della conoscenza. In quanto a me dico al contrario che esso è la sua propria opera prima d'ogni conoscenza e che questa

viene semplicemente ad aggiungersele per rischiararla. Esso quindi non può decidere di aver tale o tal'altro carattere e non può mai cangiarlo: ciò che è lo è una volta per tutte, e lo conosce in seguito. Nell'altro sistema l'uomo *vuole* ciò che conosce; nel mio conosce ciò che *ha voluto*.

I Greci chiamano *ηθοδ* il carattere, ed *ηθη* le sue manifestazioni, ossia i costumi; ora questa parola deriva da *οθες*, abitudine; essi l'avevano scelta allo scopo di esprimere metafisicamente la costanza del carattere per mezzo della costanza dell'abitudine. *Το γαϱ ηθος απο του εθους εχει την επωνυμιαν. ηθικη γαϱ καλειται δια το εθιζεσθαι* (*dalla parola consuctudine è chiamato il carattere: quindi l'etica dall'assuefarsi*), dice Aristotele (Eth. magna, I, 6, p. 1186; Eth. Eud. p. 1220; e Eth. Nic. p. 1103, Ed. Ber.). Stobeo riporta: *Gli Stoici invero seguendo le dottrine di Zenone definiscono metaforicamente il carattere fonte della vita da cui provengono le azioni speciali*, II, Cap. 7. — Nella religione cristiana il dogma della predestinazione, conseguenza dell'elezione alla grazia ed alla disgrazia (Epist. ai Rom. 9, 11-24), deriva evidentemente dalla credenza che l'uomo non cangia mai, che la vita di lui e la condotta, vale a dire il carattere empirico, non sono che la manifestazione del carattere intelligibile, lo sviluppo di disposizioni decise ed invariabili, già riconoscibili nel fanciullo, che per conseguenza la condotta è, per così dire, bene determinata fino dalla nascita, restando nei tratti essenziali eguale fino alla fine. Sono perfettamente d'accordo in tutto ciò, ma circa le conseguenze che risultarono dall'unione di queste vedute così giuste coi dogmi che già esistevano nella religione giudaica e che diedero origine alle più grandi difficoltà, producendo quell'inestricabile nodo gordiano attorno a cui vertono la maggior parte delle discussioni della Chiesa, — io non mi assumo di difenderle, dappoichè lo stesso apostolo Paolo, non vi riescì nel suo apologo dal vasajo, composto da lui specialmente a tale scopo; e poi allora il risultato sarebbe quello che dicono i seguenti versi:

« Es fürchte die Götter
« Das Menschengeschlect!
« Sie halten die Herrschaft
« In ewigen Händen:
« Und können sie brauchen
« Wie' s ihnen gefällt ».

(*Che la razza umana tema gli Dei! Essi tengono il potere nelle loro mani eterne e possono usarne come loro piace*).

Ma veramente simili considerazioni sono estranee al nostro soggetto. Passiamo dunque a cose più utili ed esaminiamo il

rapporto che esiste tra il carattere e la conoscenza che fornisce ad esso tutti i suoi motivi.

I motivi, che sono ciò che determina la manifestazione del carattere, la condotta, agiscono con l'intermediario della conoscenza: ora questa è modificabile; essa oscilla di frequente tra l'errore e la verità, correggendosi, in regola generale sempre maggiormente nel corso della vita, ma a gradi molto differenti: ne segue che la condotta d'un uomo può cangiare in maniera notabile senza che se ne possa dedurre la modificazione del suo carattere. Ciocchè l'uomo vuole realmente e principalmente, la tendenza del suo essere intimo e lo scopo a cui per conseguenza tende, sono cose le quali nessuna influenza esterna, nessun insegnamento possono giammai alterare: senza di che noi potremmo rigenerarlo. Seneca dice mirabilmente: *velle non discitur, non s'impara a volere,* e dicendolo prova che amava la verità anche meglio dei suoi stoici i quali insegnavano *la virtù poter essere appresa* (*doceri posse virtutem*). I motivi soli possono agire dal di fuori sulla volontà. Ma non possono mai cangiarla perocchè non hanno potere su essa se non alla condizione che essa sia precisamente tale quale è. Tutto ciò che possiamo fare si è dunque di cangiare la direzione delle sue aspirazioni, ossia portarla a cercare ciò che non cesserà di cercare, sopra una via diversa da quella che aveva battuto fino allora. Come gl'insegnamenti, così una conoscenza più perfetta, dunque un'influenza esterna, potrà apprenderle che s'ingannava nei mezzi, potrà anche deciderla a cercare per vie affatto diverse, od a collocare su tutt'altro oggetto lo scopo a cui non cessa di mirare in virtù della sua intima natura; ma non riescirà a farle volere qualche cosa assolutamente differente da ciò che ha sempre voluto; questo è immutabile, perocchè sia ciò che costituisce la volontà stessa, la quale bisognerebbe dunque sopprimere. Nondimeno l'altra parte, vale a dire la modificazione possibile della conoscenza e quindi della condotta, va tanto avanti che, quand'anche lo scopo invariabile fosse per esempio il paradiso di Maometto, la volontà cercherà di giungervi certe volte nel mondo reale, cert'altre in un mondo immaginario e sceglierà i suoi mezzi in conseguenza, ricorrendo nel primo caso alla prudenza, alla forza, alla frode; nel secondo alla continenza, alla giustizia, alla carità od al pellegrinaggio alla Mecca. Ma la sua aspirazione per questo non ha cangiato, e meno ancora essa medesima. Se la sua condotta ci pare di fatto molto differente in epoche differenti, il suo volere però è rimasto del tutto lo stesso. *Non s'impara a volere, velle non discitur.*

Perchè i motivi agiscano non basta la loro presenza; bisogna per di più che siano riconosciuti: perocchè, secondo la giusta

espressione degli Scolastici già da me ricordata, *la causa finale agisce non conforme alla sua essenza reale, ma conforme all'essenza riconosciuta*. Perchè, per esempio, presso un dato uomo si palesi il rapporto tra l'egoismo e la compassione, non basta che questi possegga ricchezze e che veda la miseria altrui; occorre inoltre che sappia come si può servirsi delle ricchezze non solo per sè stessi, ma anche per gli altri: nè basta ch'egli si accorga dei dolori altrui, deve oltracciò conoscere cosa sia dolore, e cosa sia godere. Forse non sapeva egli tutto questo alla prima occasione così bene come alla seconda; e se poi in un caso simile si conduce differentemente, sarà solo perchè per la parte relativa alla conoscenza le circostanze in fondo sono diverse, benchè al primo aspetto sembrino identiche. — Nello stesso modo in cui l'ignoranza delle circostanze realmente esistenti toglie ad esse qualunque azione, così in cambio circostanze affatto immaginarie possono agire come la realtà, e ciò non soltanto nel caso d'una illusione unica, ma anche in maniera generale e continua. Quando, per esempio, si è pervenuti a convincere un uomo che ogni atto di beneficenza gli sarà pagato al centuplo nella vita futura, tale convinzione avrà per lui il valore e gli effetti d'una lettera di cambio perfettamente sicura e a lunga scadenza, e costui potrà allora donare per egoismo, come prenderebbe invece per egoismo se avesse una convinzione differente. Ma lui stesso non ha cangiato: *velle non discitur*. Questa potente influenza della conoscenza sulla condotta, malgrado l'immutabilità della volontà, fa sì che il carattere non si sviluppi se non progressivamente e che i suoi varî atti non si manifestino che grado a grado. Perciò esso appare diverso ad ogni età della vita, ed una gioventù violenta, impetuosa può esser seguita da una virilità posata e calma. Si è specialmente il lato cattivo del carattere che il tempo farà spiccare con tinta sempre più forte: ma pure qualche volta l'uomo giunge a frenare volontariamente passioni a cui si abbandonava in gioventù, e questo perchè ha imparato a conoscere i motivi contrarî. Ecco perchè in origine siamo del tutto innocenti, ciocchè significa che nè a noi, nè agli altri, è nota la perversità della nostra natura: essa non si palesa se non in virtù dei motivi i quali sono conosciuti soltanto col tempo. Noi finiamo a lungo andare col conoscere noi stessi, e ci vediamo ben differenti da quello che ci credevamo essere a priori; spesso ne siamo spaventati.

Il *pentimento* non nasce mai da ciò che è la volontà (perocchè sia impossibile), bensì da ciò che è la conoscenza, la quale si modificò. Quanto v'ha di essenziale o di speciale in ciò che ho voluto devo volerlo ancora, perchè sono io stesso questa volontà che è sorta fuori del tempo e di qualsiasi cangiamento.

Così non posso mai pentirmi di ciò che volli, ma bensì di ciò che feci, perocchè guidato da false nozioni feci altra cosa da quella che era conforme alla mia volontà. Rendersi conto di ciò, quando la conoscenza si è aggiustata, ecco il *pentimento*. E questo non è vero solamente in quanto riguarda l'esperienza della vita, la scelta dei mezzi e l'apprezzamento preciso dello scopo meglio adatto alla mia vera volontà; è anche vero dal lato puramente morale della condotta. Per esempio, posso aver agito più egoisticamente che non sia proprio del mio carettere perchè sono stato indotto in errore da un'idea esagerata sul bisogno in cui mi trovavo io stesso, oppure sull'astuzia, la falsità, la cattiveria altrui, od anche perchè procedetti in modo troppo precipitoso, ossia senza riflessione, lasciandomi determinare non da motivi nettamente riconosciuti in astratto, ma da motivi di semplice intuizione, dall'impressione del momento, dall'emozione che ne derivò e che fu così forte da togliermi in certa guisa l'uso della ragione; ma anche in questo caso il ritorno alla riflessione non è altro se non una conoscenza rettificata, apportatrice possibile del pentimento, il quale si annunzierà sempre per mezzo di sforzi diretti a riparare il passato quanto meglio sarà dato. Osserviamo tuttavia che, allo scopo d'ingannare noi medesimi, ci prepariamo talvolta precipitazioni apparenti, che in fondo sono atti secretamente premeditati. Perchè non v'ha persona che inganniamo ed aduliamo con sottili artifizî meglio di noi stessi. — Ma può succedere il contrario del caso citato: troppa confidenza in altrui, o l'ignoranza sul valore relativo dei beni della vita, od anche qualche dogma astratto a cui ora non creda più, possono decidermi ad agire meno egoisticamente di quello chè non sia conforme al mio carattere, e prepararmi così un pentimento d'altro genere. Il pentimento dunque è sempre una conoscenza più precisa del rapporto tra l'azione e l'intenzione reale. — Nello stesso modo in cui la volontà, in quanto manifesta le sue idee soltanto nello spazio, ossia per semplice configurazione, incontra l'antagonismo della materia già sottomessa al potere d'altre idee, cioè delle forze naturali, che permettono di rado alla figura tendente a divenir visibile di prodursi perfettamente chiara e distinta, vale a dire in tutta la sua bellezza, così la volontà quando si manifesta solo nel tempo, ossia per mezzo di atti, trova un impedimento analogo nella conoscenza che le fornisce raramente dati ben precisi, ciocchè fa che l'azione non riesce a corrispondere interamente alla volontà, preparando così il pentimento. Lo ripeto dunque, il pentimento nasce sempre da una conoscenza rettificata, e giammai dal cangiamento impossibile della volontà. Il rimorso che produce un atto non è pentimento; è il dolore che fa provare la co-

noscenza di sè stesso presa in sè, vale a dire come volontà. Esso si fonda precisamente sulla convinzione acquistata che la volontà è rimasta sempre la stessa. Se la volontà fosse cangiata, se il rimorso non fosse che pentimento, questo annullerebbe sè stesso perocchè il passato non potrebbe risvegliare angoscie nella coscienza giacchè sarebbe la manifestazione d'una volontà che non è più quella del pentito. In seguito tornerò con maggiori dettagli sul rimorso.

Quest'influenza che la conoscenza, nella sua qualità d'agente intermediario dei motivi, esercita, non sulla volontà, ma sulla manifestazione di essa per mezzo di atti, stabilisce anche la differenza principale tra la condotta dell'uomo e la condotta dell'animale, perocchè i loro modi di conoscenza differiscono considerevolmente l'uno dall'altro. L'animale infatti non ha che rappresentazioni intuitive; l'uomo, in virtù della ragione, possiede inoltre rappresentazioni astratte, nozioni. Benchè i motivi agiscano colla stessa necessità sull'animale e sull'uomo, nullameno quest'ultimo solo tiene il privilegio d'una perfetta *determinazione elettiva*, che fu spesso considerata come costituente la libertà della volontà nelle azioni, benchè altro non sia se non la possibilità d'un conflitto che deve seguire fino ad un risultato definitivo tra molti motivi dei quali il più forte determina allora necessariamente la volizione. Ma a ciò bisogna che i motivi abbiano rivestito la forma di concetti, poichè, non è che per l'intermediario di questi che una determinazione vera, vale a dire un apprezzamento di motivi di condotta opposti, diviene possibile. L'animale non ha scelta se non tra motivi presenti e visibili; la scelta dunque è ristretta alla sfera limitata della sua comprensione attuale ed intuitiva. Perciò soltanto presso gli animali la necessità con cui si effettua la determinazione della volontà per mezzo dei motivi, e che è eguale a quella dell'effetto per la causa, può manifestarsi visibilmente e direttamente; perocchè qui l'osservatore ha sotto gli occhi, d'una maniera immediata, i motivi nello stesso tempo che i loro effetti; invece presso l'uomo i motivi sono quasi sempre rappresentazioni astratte che lo spettatore ignora, e di più la necessità della loro azione si dissimula per lo stesso agente attivo dietro il loro conflitto. Infatti non è che in astratto, sotto forma di giudizî e di concatenamenti di conclusioni, che molte rappresentazioni possono coesistere nella coscienza e reagire poi le une contro le altre, libere da qualunque condizione di tempo, fino a che la più energica la vince sulle altre e determina la volontà. Ecco la perfetta *determinazione elettiva*, o facoltà di deliberare, che l'uomo possiede a preferenza dell'animale e che gli ha fatto attribuire un libero arbitrio perchè si ha supposto che il volere sia

un semplice risultato d'operazioni intellettuali che non si fonda sopra alcuna impulsione istintiva, mentre in realtà i motivi non agiscono che sulla base ed a condizione d'un istinto ben determinato il quale presso l'uomo è un istinto individuale, con altre parole un carattere. Si troverà una esposizione più dettagliata di tale facoltà di deliberare e della differenza che essa stabilisce nella volizione consciente presso l'uomo e presso l'animale, nell'opera: «*I due problemi fondamentali dell'etica*» (I^a ed., p. 35 e seg.; II^a ed., p. 34 seg.); ad essa invito il lettore. Del resto tale facoltà di deliberazione presso l'uomo fa parte anche di quelle cose che rendono l'esistenza di lui infinitamente più dolorosa dell'esistenza dell'animale; perocchè in generale i nostri dolori più grandi non si trovino nel presente sotto forma di rappresentazioni intuitive e di sensazioni immediate, ma nella ragione sotto forma di nozioni astratte, di pensieri che ci torturano, ciocchè non possiede l'animale che vive soltanto nel presente e per conseguenza in uno stato di quiete noncurante che dobbiamo invidiargli.

Il fatto che presso l'uomo la facoltà di deliberazione dipende da quella d'astrazione e quindi anche la facoltà di giudicare da quella di concludere, sembra aver indotto Descartes e Spinoza ad identificare le decisioni della volontà con la facoltà d'affermare e di negare (giudizio): Descartes ne concludeva che si deve attribuire alla volontà, dotata secondo lui della libertà d'indifferenza, anche la colpa di qualche errore teorico; Spinoza invece ne concludeva che i motivi determinano la volontà precisamente come i principî determinano di necessità il giudizio (1); ciò è esatto, e ci offre l'esempio d'una conclusione vera tratta da premesse false.

La divergenza che or ora abbiamo fatto spiccare tra l'animale e l'uomo in quanto al modo con cui i motivi agiscono su essi, esercita pure la più grande influenza sul loro essere in generale e costituisce l'elemento principale di quella differenza profonda e molto apparente che separa il loro genere d'esistenza. L'animale è sempre mosso da qualche rappresentazione intuitiva: l'uomo al contrario si sforza senza tregua di metter affatto da parte tale maniera di motivazione e di lasciarsi determinare soltanto da rappresentazioni astratte; così egli utilizza col maggior vantaggio il suo privilegio della ragione, si rende indipendente dal presente e, in luogo di scegliere il piacere fugace o di fuggire il dolor passeggero, riflette alle loro conseguenze. Nella maggior parte dei casi, salvo nelle azioni affatto insignificanti, ci determinano motivi astratti, meditati, non le impressioni del

(1) Cart. medit. 4. — Spin. Eth., P. II., prop. 48 e 49, ecc.

momento. Qualunque privazione isolata quindi ci riesce abbastanza facile per il momento, ma ogni rinunzia ci è assai difficile; perocchè la prima non è legata che al presente fuggevole, mentre la seconda riguarda l'avvenire e serba con sè privazioni senza numero, delle quali è l'equivalente. Per conseguenza la causa dei nostri dolori o delle nostre gioie non risiede d'ordinario nella realtà presente, ma in pensieri astratti; son questi che ci divengono spesso così molesti da crearci tormenti a confronto di cui tutti i dolori degli animali sono insignificanti, poichè tali torture morali c'impediscono molte volte di avvertire il nostro stesso dolor fisico, e poichè sotto l'impero di estreme sofferenze intellettuali noi ce ne procuriamo di fisiche all'unico scopo di stornare la nostra attenzione da quelle in queste: perciò vediamo l'uomo in preda a qualche violento dolore morale, strapparsi i capelli, battersi il petto, graffiarsi la faccia, rotolarsi a terra, mezzi violenti per distrarsi da qualche pensiero divenuto insopportabile. Si è parimenti perchè le sofferenze morali, come più forti, ci rendono insensibili alle sofferenze fisiche, che il suicidio diviene così facile all'uomo disperato od a chi è straziato da una tristezza morbosa, quand'anche prima, allo stato di calma fisica o morale, il suo pensiero ne lo avrebbe fatto indietreggiare. Medesimamente gli affanni o le passioni, che sono pure movimenti del pensiero, logorano più spesso e più profondamente il corpo che non i mali fisici. Con ragione dunque disse Epitteto: «*Non le cose per sè stesse turbano gli uomini, ma i decreti delle cose*» (V), e Seneca: «*Si danno molte cose le quali piuttostochè opprimerci, ci spaventano, e più spesso siamo angustiati dall'idea anzichè dalla realtà*» (Ep. 5). Eulenspiegel (1), che rideva nella salita e piangeva nella discesa, si faceva beffe così, molto ingegnosamente, della natura umana. Ma v'ha di meglio: il fanciullo che si è fatto male spesso non grida e non si lamenta pel dolore se non quando lo si compiange; dunque si è il pensiero risvegliato in lui che lo fa piangere. Tali sono le immense differenze nella maniera d'agire e di vivere che derivano dalla diversità tra il modo di conoscenza dell'uomo e quello dell'animale. Di più la manifestazione del carattere individuale ben netto e deciso che distingue l'uomo dall'animale, possessore quasi soltanto del carattere della specie, ha egualmente per condizione questa scelta tra diversi motivi, scelta resa possibile dalle nozioni astratte. Perocchè non è se non quando vi

(1) È questo uno dei libri antichi più popolari in Germania, raccolta d'aneddoti, satire, scherzi, d'*espiegleries* finalmente, per usare la vera parola. Fu composto dopo la morte di Eulenspiegel, divenuto già tipo leggendario del buffone spiritoso, maligno e di buon senso.

(*Nota del Trad*).

fu scelta preliminare che le risoluzioni, le quali differiscono presso i differenti individui, saranno la marca del carattere individuale, variabile sempre con ogni uomo: invece presso l'animale l'atto non ha per condizione che l'esistenza o la non esistenza d'un'impressione, supposto, bene inteso, che questa costituisca in generale un motivo per la specie. Finalmente nell'uomo, a' suoi stessi occhi come agli occhi altrui, soltanto la risoluzione è il segno autentico del suo carattere, non il semplice desiderio. E la risoluzione non diviene certa, a' suoi occhi e agli occhi altrui, se non per mezzo dell'azione. Il desiderio è semplicemente la conseguenza necessaria dell'impressione attuale, sia che questa derivi da eccitazione esterna, sia che derivi da disposizione interna transitoria; esso è tanto necessario direttamente e tanto inconsiderato quanto l'azione dell'animale, ed, affatto come questa, esprime solo il carattere specifico, non l'individuale; voglio dire che manifesta ciocchè sarebbe capace di fare l'uomo in generale, non l'individuo che desidera. — Siccome l'azione, in quanto è azione umana, richiede sempre una certa premeditazione; siccome inoltre l'uomo è d'ordinario padrone della sua ragione, vale a dire riflette, o, in altri termini, si decide in virtù di motivi astratti e meditati, ne segue che non v'ha se non l'atto eseguito che esprima la massima intelligibile della sua condotta, che sia il risultato della sua volontà la più intima: l'azione compare come una delle lettere della parola che disegna il suo carattere empirico, il quale non è altro che la manifestazione nel tempo del suo carattere intelligibile. Perciò quando lo spirito non è malato gli atti soltanto, non i desiderî od i pensieri, pesano sulla coscienza. Perocchè essi presentano a' nostri occhi lo specchio della nostra volontà. In quanto a quelle azioni di cui abbiamo parlato più addietro, commesse senza riflessione alcuna nell'impeto cieco di qualche passione, esse sono qualche cosa d'intermediario tra il semplice desiderio e la risoluzione: per questo un pentimento sincero, un pentimento che si manifesta con fatti, può cancellarli, come atto mancato, dall'immagine della nostra volontà, ossia della nostra esistenza. — Faccio notare, di passata e a titolo di curioso confronto, che il rapporto tra il desiderio e l'azione ha un'analogìa, affatto accidentale, ma perfetta, col rapporto che esiste tra la distribuzione e la comunicazione elettrica.

Come conseguenza dell'insieme di tali considerazioni sulla libertà della volontà e su ciò che vi ha attinenza, troviamo che la volontà, quantunque libera, onnipossente anzi, presa in sè e al di fuori della sua manifestazione, è determinata allorquando la si osserva in quei fenomeni individuali che rischiara la conoscenza, negli uomini quindi e negli animali, per mezzo di motivi

contro i quali ciascun carattere speciale reagisce regolarmente e necessariamente, e sempre nello stesso modo. Noi vediamo che l'uomo, dotato inoltre d'una conoscenza astratta o di ragione, ha sull'animale il vantaggio di possedere la facoltà di determinazione elettiva; ma questa facoltà stessa fa di lui un campo di battaglia per il conflitto dei motivi senza sottrarlo tuttavia al loro dominio; essa è in verità la condizione che sola rende possibile un manifestarsi completo del carattere individuale, ma non si deve considerarla come costituente il libero arbitrio per l'individuo, ossia come una volontà liberata dalla legge di causalità, perocchè la necessità della causalità si applica all'uomo come a qualunque altro fenomeno. Fin qui e non più lungi si estende la differenza che la ragione, o conoscenza astratta, crea tra la volizione umana e la volizione dell'animale. Tuttavia si dà un fenomeno della volontà ben differente, impossibile nell'animale, che può prodursi presso l'uomo, allorquando, rigettando l'insieme della conoscenza delle cose particolari, ciocchè è il modo di conoscere retto dal principio di ragione, ed elevandosi alla conoscenza delle Idee, la sua intelligenza penetra il principio d'individuazione: giunta qui, diviene possibile una manifestazione reale di vera libertà della volontà, per mezzo di cui il fenomeno si mette in una certa contraddizione con sè stesso, contraddizione designata colla parola *annegazione di sè* e che può per ultimo arrivare perfino all'annientameno dell'essenza medesima del fenomeno: tale manifestazione particolare, e sola diretta, d'un libero arbitrio producentesi eziandio nel fenomeno non può essere per anco esposta qui in modo da venir compresa bene: ne faremo l'oggetto finale delle nostre considerazioni.

Ma siccome quanto esponemmo fin qui ci ha chiaramente dimostrata l'immutabilità del carattere empirico, che non è se non lo sviluppo del carattere intelligibile extra-temporale, e così pure la necessità con cui dal suo incontro coi motivi derivano le nostre azioni, bisogna ora prima d'ogni altra cosa scartare una conclusione che se ne potrebbe facilmente trarre a profitto delle inclinazioni cattive. Infatti poichè il nostro carattere è lo sviluppo nel tempo di un atto volontario il quale esistendo fuori del tempo, è indivisibile ed invariabile: con altre parole, poichè è lo sviluppo del carattere intelligibile, per mezzo di cui tutto ciò che v'ha di essenziale nella nostra esistenza, ossia il suo contenuto morale, è determinato in modo invariabile e deve conseguentemente esprimersi nel suo fenomeno, costituito dal carattere empirico, mentre quanto v'ha di non essenziale in tale fenomeno, la forma esterna della nostra esistenza, dipende dall'aspetto sotto cui si presentano i motivi, — si potrebbe con-

chiudere che sarebbe pena perduta l'affaticarsi a correggere il proprio carattere od a resistere al potere delle male inclinazioni e che il miglior partito da prendere sarebbe di rassegnarsi a ciò che non si può cangiare e di cedere subito a qualunque tendenza anche se cattiva. — Ma di tale questione succede come della teoria della fatalità e della conseguenza che se ne trae, chiamata *αργος λογος* e ai nostri giorni *fatalismo orientale*. Cicerone nel suo libro *De fato* (cap. 12 e 13) presenta la buona confutazione che, a quanto si dice, ne ha dato Crisippo.

Di fatti, quantunque ogni cosa possa esser considerata come irrevocabilmente stabilita prima dalla sorte, essa non lo è tuttavia che in virtù del concatenamento delle cause. In nessun caso non può dunque esser stato stabilito che un effetto nasca senza causa. L'avvenimento non è premeditato puramente e semplicemente, ma come risultato di cause anteriori: la sorte non decide il risultato soltanto, ma anche le circostanze da cui dipende. Per conseguenza se i mezzi non si produrranno, evidentemente non si produrrà neanche il risultato; le due eventualità sono sottomesse alla decisione della sorte, ma noi non lo sappiamo se non posteriormente.

Come si è per virtù della sorte, vale a dire del concatenamento senza fine delle cause, che succede qualunque avvenimento, così le nostre azioni si compiono sempre conformemente al nostro carattere intelligibile: ma nello stesso modo in cui non conosciamo prima il destino, egualmente non possiamo conoscere *a priori* il carattere; solo *a posteriori,* per esperienza, impariamo a conoscere noi stessi e gli altri. Se il nostro carattere intelligibile è fatto in modo che non possiamo prendere una buona risoluzione se non dopo lunga lotta contro qualche cattiva tendenza, occorre che una tal lotta la preceda e noi dobbiamo attenderne l'esito. Le riflessioni sull'invariabilità del carattere, sulla sorgente unica da cui emanano tutte le nostre azioni, non devono portarci a presagire in favore dell'una o dell'altra parte sulla decisione a cui condurrà il carattere: si è dalla risoluzione che ne deriverà che conosceremo di qual natura siamo composti e potremo contemplarci nello specchio delle nostre azioni. Questo ci spiega la soddisfazione o l'angoscia dell'animo con cui ritorniamo colla mente verso il corso passato della nostra vita: tali sentimenti non nascono perchè gli atti del passato sussistino ancora: essi scorsero, sono stati e non sono più; ciocchè dà loro a' nostri occhi una sì alta importanza si è il loro significato, si è che sono l'immagine del carattere, lo specchio della volontà sul quale non possiamo gettare lo sguardo senza vedervi il nostro *io* più intimo, senza riconoscervi la sostanza della nostra volontà. Siccome anticipatamente non co-

nosciamo nulla di tutto ciò, siccome non lo apprendiamo che più tardi, ci tocca lavorare o lottare durante la nostra esistenza nel tempo affinchè il quadro che risulterà dai nostri atti sia di natura tale da riconfortarci, anzichè inquietarci. In quanto al significato di questa quiete o di questa ansietà dell'animo, noi la studieremo più avanti, come l'ho già detto. Ma in cambio ecco il luogo di esporre la considerazione seguente che posso presentare isolata.

A lato del carattere intelligibile e del carattere empirico ve n'ha un terzo, differente dai due, di cui ci è d'uopo trattare qui; è desso il *carattere acquisito*, che si ottiene soltanto nel corso della vita, per mezzo delle relazioni col mondo; è quello di cui s'intende parlare quando vi si loda d'aver carattere, o quando vi si biasima di mancarne. — Invero si potrebbe credere che, dal momento che il carattere empirico, fenomeno del carattere intelligibile, è invariabile e conseguente con sè stesso come qualunque fenomeno naturale, anche l'uomo debba parer sempre simile a sè medesimo e restar conseguente, e che non abbia bisogno, coll'esperienza e colla meditazione, di crearsi artificialmente un nuovo carattere. Ma così non è, e quantunque si resti costantemente gli stessi, non sempre si arriva a comprendere sè medesimi; spesso anzi ci disconosciamo fino a che non abbiamo acquistato un certo grado della vera conoscenza di noi stessi. Il carattere empirico, semplice istinto naturale, è in sè sprovvisto di ragione: le sue manifestazioni sono inoltre impedite dalla ragione e ciò tanto più quanto l'uomo è meglio dotato di riflessione e di forza intellettuale. Perocchè le sue facoltà gli presentino senza tregua ciocchè appartiene all'*uomo in generale* come carattere della specie e ciocchè gli è possibile come volere e come agire. Questo aggrava per lui la difficoltà di riconoscere quanto fra tutto ciò, in virtù della sua individualità, vuole e può esclusivamente. Egli trova in sè disposizioni per tutte le aspirazioni e per tutte le forze così diverse proprie all'umanità; ma senza l'aiuto dell'esperienza non può conoscere chiaramente il grado d'energia che esse hanno nella sua individualità: e quantunque si affidi solo alle impulsioni che sono conformi al suo carattere, sente tuttavia, particolarmente in certi momenti ed in certe disposizioni, una tendenza che lo porta verso impulsioni opposte, inconciliabili colle altre, ch'ei deve soffocare interamente se vuole abbandonarsi senza ostacolo alle prime. Perocchè come il nostro cammino materiale sulla terra non è una superficie ma una linea, così nella vita quando vogliamo impadronirci d'una cosa e conservarla, occorre che ci rassegniamo ad abbandonarne una folla a dritta e a manca. Non sapervisi risolvere, tendere, come i fanciulli alla fiera, la mano verso tut-

to quanto ci tenta al passaggio, è una condotta assurda, è un voler cangiare in una superficie la linea della nostra vita: noi allora corriamo a zig-zag, erriamo qua e là come fuochi fatui e finiamo col non arrivare a nulla. — Tentiamo un altro paragone: secondo la teoria del diritto in Hobbes ogni uomo in origine ha un diritto su tutte le cose, ma questo diritto non è esclusivo; perchè divenga tale su certe cose bisogna che l'uomo rinunzi alle sue pretese sul resto ed in cambio gli altri fanno lo stesso riguardo a quello che fu scelto da lui; così succede nella vita, in cui non possiamo seguire seriamente e con speranza di successo una aspirazione determinata qualunque, sia pure il piacere, la gloria, la ricchezza, la scienza, l'arte o la virtù, se non alla condizione di rinunciare ad ogni altra pretesa, di desistere da tutto quanto è estraneo allo scopo dei nostri sforzi. Ecco perchè il semplice volere e potere non bastano per sè stessi; l'uomo deve anche *sapere* ciò che vuole e sapere ciò di cui è capace: allora solo può far prova di carattere, allora solo farà convenientemente quanto intraprende.

Prima di esser arrivato a questo punto, ad onta della coerenza naturale del carattere empirico, egli sarà sprovvisto di carattere, e quantunque, in somma, debba restar fedele a sè stesso e seguire la sua via, sarà trascinato dal suo demone; in tal modo non descriverà una linea perfettamente dritta, ma serpeggiante, ineguale; vacillerà, devierà, ritornerà sui suoi passi, si preparerà pentimenti, dispiaceri: tutto ciò perchè vede, nelle grandi come nelle piccole cose quanto è in potere ed alla portata dell'uomo in generale, senza distinguere, in mezzo a tale confusione, quello che è conforme alla sua natura, quello che può intraprendere e così pure quello che gli può dar piacere. Egli porterà invidia alla gente per posizioni e condizioni che convengono al carattere di essa e non al suo, che lo renderebbero infelice, che forse gli farebbero insopportabile l'esistenza. Come il pesce non vive bene che nell'acqua, l'uccello nell'aria, la talpa sotto terra, così l'uomo non si sente a suo agio se non nell'ambiente che gli è appropriato: l'aria delle corti per esempio non è respirabile a tutti. Per non saper ciò abbastanza, più di qualcheduno tenterà sforzi infruttuosi; farà nei dettagli violenza al proprio carattere e tuttavia dovrà cedergli nell'insieme: ciò che acquisterà così, penosamente ed in modo contrario alla sua natura, non gli darà piacere; ciò che imparerà in tali condizioni resterà lettera morta: anche sul terreno morale un'azione troppo nobile per il suo carattere, un'azione che non partirà da una impulsione spontanea, ma bensì da qualche concetto o da qualche dogma, perderà qualunque merito, anche agli occhi stessi di lui, per il pentimento egoista da cui sarà seguita. *Velle*

non discitur. Circa gli altri, fino a che l'esperienza non ci ha convinti dell'inflessibilità del carattere, c'immaginiamo ingenuamente di poter, con saggi consigli, con preghiere ed istanze, col nostro esempio e colla nostra generosità, ridurli a correggersi dalle loro male abitudini, a cangiar condotta, a modificar il loro sentimento, forse anche a sviluppare le loro facoltà: la nostra situazione verso noi stessi è precisamente eguale. Si è l'esperienza che deve insegnarci ciò che vogliamo e ciò che possiamo: prima di essa noi lo ignoriamo, siamo, come si dice, senza carattere e il più delle volte ci costringono a rimetterci sulla nostra via le aspre scosse del mondo esterno. — Quando alla fin fine siamo giunti a saper tutto questo, noi, come dice la gente, possediamo del carattere, il *carattere acquisito*. Il quale non è altro se non la conoscenza più perfetta possibile della nostra propria individualità; la conoscenza astratta, dunque chiara, delle qualità immutabili del nostro carattere empirico e così pure del grado e della direzione del nostro potere intellettuale e fisico: per conseguenza dell'insieme delle forze e delle fiacchezze della nostra personalità. Questa parte personale immutabile in sè, che finora noi avevamo preso a sostenere in modo sregolato, potremo adesso disimpegnare con riflessione e metodo, colmando, sulla guida di nozioni fisse, le lacune che fantasticherie e debolezze vi cagionano. La nostra condotta, già tracciata dalla natura individuale, si basa ormai su principî chiari sempre, presenti sempre alla nostra coscienza, ai quali ci conformiamo con tanta sicurezza come se recitassimo una lezione imparata, senza mai lasciarci traviare dall'influenza passeggiera dell'umore, o dall'impressione del momento, senza lasciarci arrestare dall'amarezza o dalla dolcezza di qualche singolo dettaglio incontrato per istrada, senza esitazioni, senza incertezze, senza incoerenze. Non siamo più di quei novizî che devono attendere, provare, andar tentoni prima di sapere ciò che vogliono e ciò che possono: noi lo sappiamo già una volta per tutte; quando ci troviamo in presenza d'una scelta, non abbiamo più che da applicare precetti generali ad un caso particolare ed arriveremo subito ad una decisione. Conosciamo la nostra volontà generale, e non ci lasciamo più indurre da una disposizione di umore, o da una circostanza esterna, a volere nel dettaglio ciò che le è contrario nell'insieme. Sappiamo pure il grado e la natura della nostra forza e della nostra fiacchezza, e così ci risparmiamo molti mali. Perocchè non esiste, a dir vero, piacere se non nell'impiego e nel sentimento delle nostre forze e non vi sia peggior dolore dell'accorgersi della propria debolezza quando si ha bisogno d'esser forti. Per conseguenza dopo aver conosciuto quali sieno i nostri lati forti e quali i deboli, svilup-

peremo le nostre disposizioni naturali più spiccate, le applicheremo, le utilizzeremo in tutti i modi e ci porteremo sempre verso la direzione in cui esse sono utili e necessarie; eviteremo assolutamente, dovesse pur costarci una vittoria su noi stessi, tutto ciò che è al di fuori delle nostre facoltà native e ci guarderemo bene dall'intraprendere cose nelle quali, checchè fossimo per fare, siamo certi di fallire. Solo colui che giungerà a questo punto sarà sempre, interamente e con piena coscienza, l'uomo che è; il suo *io* non lo tradirà mai, perchè egli sa sempre ciò che se ne può aspettare. Quest'uomo proverà spesso la soddisfazione di sentirsi forte; di rado avrà il dolore d'esser richiamato al sentimento delle sue debolezze, ciocchè è una umiliazione che cagiona forse le più vive angoscie dello spirito; si è tale umiliazione che fa che si sopporti più facilmente la certezza d'una disgrazia che la certezza dell'inettitudine. Quando noi possediamo così la ferma coscienza della nostra forza e della nostra pochezza non tenteremo mai di sfoggiare qualità che non possediamo, non giocheremo con moneta falsa, perocchè qualunque trufferia di tal genere finisca sempre col mancare allo scopo. L'uomo tutto intero non essendo che il fenomeno della sua volontà, non può darsi davvero assurdità maggiore del voler essere, con animo deliberato, altra cosa da quello che si è: si tratta d'una contraddizione diretta della volontà con sè stessa. Imitare le qualità o le particolarità altrui reca molto più vergogna del portare il vestito d'un altro: costituisce la dichiarazione che non si ha un valore da per sè stessi.

Conoscere le proprie tendenze e le proprie facoltà, di qualunque specie si siano, e così pure i limiti che esse non possono sorpassare, ecco in tale riguardo la via più sicura per arrivare alla più grande soddisfazione possibile di sè medesimi. Perocchè di ciò che avviene in noi è lo stesso come degli avvenimenti esterni, vale a dire che non v'ha consolazione più efficace della perfetta certezza d'una necessità inflessibile. Una disgrazia che ci colpisce non ci tormenta quanto il pensiero delle circostanze per mezzo delle quali essa avrebbe potuto essere stornata; nessuna cosa quindi contribuisce a calmarci meglio del considerare tutti gli avvenimenti dal punto di vista della necessità, ossia come stromenti d'un destino sovrano, e la sventura presente come conseguenza inevitabile d'un concorso di circostanze interne ed esterne: da ciò il fatalismo. Per questo noi, a dir vero, non piangiamo e non strilliamo se non fino a che speriamo agire con ciò sugli altri, o quando vogliamo eccitare noi stessi a sforzi supremi. Ma, fanciulli od uomini, sappiamo assai bene

rassegnarci non appena ci appare chiaramente che nessuna cosa potrebbe cangiare ciocchè è successo:

θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀναγκη.

(Nei petti l'animo è domato dalla necessità).

Noi somigliamo agli elefanti prigionieri che si dibattono con rabbia per alcuni giorni, ma che poi quando hanno riconosciuto l'inutilità del loro furore, accettano subito tranquillamente il giogo, addomesticati per sempre. Facciamo come il re Davide, il quale, fino a tanto che il figlio respirava non cessava d'implorare Iehovah e di mostrarsi disperato, e non vi pensò più quando il figlio fu morto. Per la stessa ragione tanta gente sopporta con indifferenza una infinità di malanni, p. e., deformità, miseria, bassa condizione, bruttezza, alloggio schifoso; essi non ne soffrono più che per le piaghe cicatrizzate, unicamente perchè sanno che una necessità interna od esterna non permette di cangiarvi nulla mentre i più fortunati non comprendono come si possa reggere di fronte a tanti mali. Come per la necessità esterna, nessuna cosa ci riconcilia con una necessità interna meglio del riconoscerla ben nettamente. Quando abbiamo appreso una volta per tutte a riconoscere perfettamente le nostre buone o cattive qualità, le nostre forze e le nostre debolezze, quando abbiamo ordinata la nostra vita in rapporto ad esse e preso il nostro partito su ciò che ci riesce inaccessibile, allora sfuggiamo di sicuro, per quanto lo permette la nostra propria individualità, al più amaro dei dolori, allo scontento di noi stessi, conseguenza inevitabile dell'ignoranza o della falsa opinione del nostro *io*, e della presunzione che ne risulta. I seguenti versi di Ovidio si applicano maravigliosamente bene a questo capitolo amaro della conoscenza di sè: li raccomandiamo:

Optimus ille animi vindex laedentia pectus
Vincula qui rupit, dedoluitque semel.

(Fu grande liberatore dell'animo colui che ruppe i vincoli opprimenti il petto e si dolse una sol volta).

Ecco quanto sul *carattere acquisito;* più che nell'etica propriamente detta esso ha importanza nella vita sociale, ma la trattazione di tale soggetto trova posto a lato dell'argomento sul carattere intelligibile e sul carattere empirico perchè il *carattere acquisito* vi forma una terza specie: noi abbiamo dovuto studiare i due primi con qualche dettaglio per arrivare a comprendere chiaramente come la volontà si trovi soggetta in tutti i suoi fenomeni alla necessità, mentre per sè stessa è libera, anzi onnipotente.

VIVERE È SOFFRIRE.

Questa libertà, questa onnipotenza, di cui l'insieme del mondo visibile è il fenomeno, la manifestazione, l'immagine, sviluppantesi progressivamente secondo le leggi che comporta il mondo della conoscenza, può manifestarsi una seconda volta, e ciò nel suo fenomeno più perfetto, in quel fenomeno in cui è sorta la coscienza completamente adeguata della sua essenza; tale nuova manifestazione può compiersi in due maniere: o, giunta al sommo della conoscenza e della coscienza di sè, la volontà può volere la stessa cosa che voleva cieca ed inconscia, ed in questo caso la conoscenza, particolare o generale, resta sempre per essa un *motivo;* oppure inversamente la conoscenza diviene un *quietivo* che fa tacere ed annulla qualunque volere. Ecco l'affermazione o la negazione del voler-vivere di cui abbiamo parlato più addietro in modo generale: dal punto di vista dell'esistenza dell'individuo non si tratta d'una manifestazione particolare della volontà, bensì d'una manifestazione generale; dessa non arresta, nè modifica lo sviluppo del carattere e non si esprime con atti singoli, ma traduce d'una maniera viva, per mezzo dell'accentuazione sempre più pronunciata od al contrario per mezzo della modificazione di qualunque condotta seguìta fino a quel momento, la massima liberamente adottata dalla volontà, ormai divenuta cosciente. — Le considerazioni presentatesi fin qui incidentalmente sulla necessità e sul carattere, hanno già un po' facilitata ed iniziata l'esposizione più comprensibile di tutta questa materia; ma tale esposizione diverrà anche più chiara dopochè, differendola ancora una volta, avremo ripreso anzitutto il nostro studio sulla vita stessa, perocchè la grande questione consiste proprio nel volere o nel non voler-vivere: condurremo lo studio in modo da tentar di conoscere in generale ciocchè guadagni, affermandosi, la volontà, questa essenza intima della vita universale; in qual modo ed in qual misura tale affermazione la soddisfi, se tuttavia può soddisfarla; in breve esamineremo quale possa essere la sua condizione generale ed essenziale in questo mondo che le appartiene sotto tutti i riguardi.

Anzitutto domando al lettore di ricordarsi la riflessione presentata alla fine del secondo libro quando cercavamo quale scopo la volontà abbia in vista; in luogo d'una risposta io ho fatto vedere che la volontà, a tutti i gradi del suo fenomeno, dai più bassi ai più alti, non ha assolutamente alcun scopo finale. che aspira sempre, perchè sua unica essenza si è un'aspirazione perpetua che nessun scopo raggiunto vale ad esaurire, che per

conseguenza non può aver soddisfazione finale, e che gli ostacoli possono soltanto sospendere, ma che in sè essa si persegue all'infinito. L'abbiamo già constatato per il più semplice dei fenomeni naturali, per la gravità, la quale non cesserebbe di funzionare e di tendere verso un punto centrale senza estensione, quand'anche tutto l'universo fosse condensato in una massa unica e quantunque essa medesima con tutta la materia si annientasse se raggiungesse questo punto. Lo vediamo egualmente in tutti gli altri fenomeni semplici della natura; ciocchè è solido tende, sia per fusione, sia per dissoluzione, allo stato liquido in cui soltanto le sue qualità chimiche acquistano libertà d'azione: la rigidezza è uno stato di prigionia mantenuto dal freddo. La materia allo stato liquido aspira alla evaporazione, a cui giunge non appena può sottrarsi alla pressione. Non v'ha corpo senza affinità, vale a dire senza aspirazione, o, come si esprimerebbe Jacopo Böhme, senza passioni e senza appetiti. L'elettricità propaga all'infinito il suo antagonismo con sè stessa, benchè la massa terrestre ne assorba di continuo l'effetto. Il galvanismo, per tutto il tempo in cui funziona la pila, è parimenti un atto senza scopo e ripetuto senza tregua, di discordia e di riconciliazione con sè medesimo. Anche la vita della pianta è una aspirazione continua a germogliare attraverso forme gradualmente progressive fino al momento in cui il punto finale, il frutto, ritorna punto iniziale. E tutto questo si ripete all'infinito senza mai uno scopo, senza mai una soddisfazione finale, senza mai un istante di riposo. Nel medesimo tempo possiamo richiamarci in mente ciocchè ho esposto nel libro secondo e precisamente che da per tutto le varie forze naturali e le forme organiche si contendono la materia nella quale vogliono manifestarsi perciocchè ciascuna di esse non possieda che quello che toglie alle altre, durando così in perpetuo una lotta di vita e di morte; proprio da sì fatta lotta nasce la resistenza per la quale questa aspirazione, questa essenza intima d'ogni cosa, è dovunque intralciata od agisce inutilmente senza poter tuttavia modificare la sua natura, persistendo in mezzo a mille tormenti fino a che tale fenomeno perisca ed altri prendano avidamente il posto e la materia di esso.

Da molto tempo abbiamo imparato che questa aspirazione, la sostanza e l'« *in sè* » di ogni cosa, è identica con ciò che in noi, dove essa si manifesta più distintamente ed alla luce della coscienza più perfetta, chiamasi *volontà*. Quando un ostacolo viene a sorgere tra essa ed il suo scopo del momento noi chiamiamo tale ostacolo *patimento;* il buon successo di essa invece è ciò che diciamo *soddisfazione,* benessere, felicità. Possiamo applicare questi medesimi nomi ai fenomeni del mondo incoscien-

te, più deboli in quanto al grado, ma identici in quanto alla natura. Allora li vediamo anch'essi in preda al dolore e senza stabile felicità. Perciocchè ogni aspirazione nasce da un bisogno, da una scontentezza del proprio stato; c'è dunque patimento fino a che essa non sia soddisfatta; ma non v'ha affatto soddisfazione durevole: essa non è se non il punto di partenza d'una nuova aspirazione, sempre impedita in ogni maniera, sempre lottante, quindi sempre causa di dolore: per essa giammai uno scopo finale, perciò giammai limite nè termine del soffrire.

Ma quello che non possiamo scoprire nella natura incosciente se non per mezzo dell'osservazione più penetrante ed a grande fatica, ci si mostra distintamente nella natura cosciente, nella vita animale, di cui il continuo patire è facile a dimostrarsi. Però, senza ritardarci su tale scalino intermediario, noi vogliamo giungere subito a quello in cui, rischiarato dalla conoscenza più luminosa, tutto si mostra ben nettamente, ossia alla vita umana. Perciocchè a misura che il fenomeno della volontà diventa più perfetto, anche il soffrire si fa sempre più manifesto. Nella pianta non v'ha per anche sensibilità, quindi nessun dolore: gli animali inferiori infusorî e radiati, non posseggono certo che un grado minimo di patimento: medesimamente negli insetti la facoltà di sentire e di soffrire è assai limitata: si è col sistema nervoso perfetto dei vertebrati che essa giunge ad un grado elevatissimo e tanto più elevato quanto l'intelligenza è meglio sviluppata. A misura che la conoscenza diviene più chiara e che la coscienza aumenta, cresce il soffrire arrivando al grado supremo nell'uomo; qui anzi è desso tanto più violento in quanto l'uomo è dotato d'una conoscenza più lucida, d'una intelligenza più alta: colui nel quale sta il genio è sempre quegli che soffre maggiormente. In questo significato, vale a dire come conoscenza in generale e non come semplice sapere astratto, intendo e cito la sentenza dell'Ecclesiaste: «*Qui auget scientiam, auget et dolorem*» (*Chi accresce la scienza, accresce anche il dolore*). — Tischbein, davvero pittore filosofo o filosofo pittore, ha mirabilmente espresso in un disegno, con rappresentazione parlante e meravigliosa, questo rapporto esatto tra il grado della coscienza e il grado del soffrire. La metà superiore del disegno mostra alcune donne a cui furono rubati i figliuoli e che in varî gruppi ed in differenti atteggiamenti, esprimono tutti i gradi del dolore, dell'angoscia, della disperazione materna; la parte inferiore rappresenta, ammassate e disposte nello stesso modo, delle pecore alle quali si è tolto i loro agnelli: ogni testa, ogni movenza umana dell'alto del foglio ha il suo riscontro e la sua analogia negli animali a basso, lasciando così scorgere chiaramente il rapporto tra il dolore possibile ad una coscienza ottusa

come quella di una bestia e l'angoscia violenta di cui rende capace la lucidità della conoscenza, la chiarezza della coscienza.

Per questo anzi esamineremo quale sia, *nell'esistenza umana,* il destino proprio ed essenziale della volontà. Ciascheduno potrà ritrovare l'analogo, espresso a differenti gradi ma più debolmente, nella vita dell'animale e convincersi anche per mezzo dei patimenti delle bestie che, in essenza, VIVERE E' SOFFRIRE.

CONTINUITA' DEL DOLORE.

La volontà, a qualunque dei suoi gradi d'oggettivazione rischiarati dalla conoscenza, apparisce a sè stessa come individuo. Lanciato nell'infinità dello spazio e del tempo, l'individuo umano, quantità finita, quindi impercettibilmente piccola al confronto delle altre due, non possiede, vista la loro immensità, un'esistenza le cui condizioni sieno assolute; per essa il «*quando*» e il «*dove*» sono relativi, perciocchè la sua durata e la sua situazione sono parti finite di un tutto infinito ed illimitato. — La sua esistenza propriamente detta non è che nel presente; questo fugge liberamente verso il passato, e tale fuga è un cammino incessante verso la distruzione, un morire perpetuo: fatta astrazione dalle conseguenze possibili per il presente, e così pure dalla testimonianza che porta sulla natura della volontà di cui è l'impronta, la sua vita passata è chiusa definitivamente; essa è morta, essa non esiste più, e ragionevolmente dovrebbe essere indifferente per l'uomo che essa fosse stata riempita da tormenti o da gioie. Ma tra le sue mani il presente diviene ad ogni momento il passato; l'avvenire è del tutto incerto e sempre di breve durata. Per conseguenza, anche non considerandola che nella forma, la sua vita è un riversamento costante del presente nel passato svanito, una morte continua. Se la consideriamo ora sotto il rapporto fisico, riesce chiaro che nello stesso modo in cui il cammino non è in realtà se non una successione di cadute evitate, così la nostra vita corporale non è se non una morte incessantemente impedita, una distruzione del nostro corpo sempre ritardata; infine l'attività del nostro spirito non è egualmente se non uno sforzo costante per bandire la noia. Ogni soffio della nostra respirazione caccia la morte che ci assale; noi lottiamo contro di essa ad ogni secondo, e lottiamo ancora ad intervalli più larghi qualunque volta prendiamo cibo, dormiamo, ci riscaldiamo, ecc. Ma la morte è destinata in ultimo a vincere: perciocchè siamo divenuti suo retaggio per il fatto stesso di esser nati, ed essa non fa che giuocare un po' colla sua preda

prima di divorarla. Fin là noi manteniamo con ogni cura la nostra vita per farla durare quanto più a lungo è possibile, come si gonfia una bolla di sapone più grandemente e più lungamente che si può, sebbene si sia certi che essa è sempre per scoppiare.

Se già per la natura non intelligente abbiamo riconosciuto che la sua essenza è un'aspirazione costante senza scopo, nè tregua, constatiamo molto più chiaramente la stessa cosa nell'animale e nell'uomo. Volere ed aspirare, ecco tutta la loro essenza, strettamente eguale ad una sete che nulla può estinguere. Ma la base di qualunque volere si è una mancanza, si è l'indigenza, vale a dire il dolore; per la sua origine e per la sua essenza il volere è dunque destinato a soffrire. In difetto di oggetti da desiderare, quando per una troppo facile soddisfazione essi gli sono subito tolti, un vuoto spaventevole, la noia, lo invade, con altre parole il suo essere e la sua esistenza gli divengono un peso insopportabile. La vita dunque oscilla come un pendolo tra il dolore e la noia, che sono infatti gli elementi che la costituiscono. Si dovette esprimere questo fatto in una maniera abbastanza strana: dopo aver collocato nell'inferno tutti i dolori e tutti i supplizî, l'uomo non trovò nulla che restasse da mettere nel cielo, fuori della noia.

Tali sforzi continui che formano l'essenza di qualunque fenomeno della volontà quando essa giunge ai gradi più elevati della sua oggettivazione, trovano la loro ragione di essere, più importante e più generale, nella circostanza che quivi la volontà si mostra a sè stessa sotto forma di corpo vivente che le ordina imperiosamente di nutrirlo: ciocchè dà tanta forza a tale ordine si è che il corpo non è altro se non il voler-vivere oggettivato. L' uomo, essendo l' oggettivazione la più perfetta di questa volontà di vivere, è dunque nel tempo stesso il più bisognoso di tutti gli esseri; egli non è da parte a parte che volizione e necessità concrete, si può dire anzi una concrezione di mille bisogni. Con tutto ciò si trova sulla terra abbandonato a sè stesso, incerto di ogni cosa salvo della sua miseria e dei suoi bisogni: questo fa che d'ordinario tutta la sua vita è occupata dalle cure che reclama il mantenimento d'una esistenza sottomessa ad esigenze così pesanti ed ogni giorno rinascenti. A tali esigenze si unisce poi immediatamente quella della propagazione della specie. Nello stesso tempo pericoli d'ogni genere lo attorniano d'ogni parte, e gli occorre spiegare una vigilanza d'ogni istante per evitarli. Egli non può seguitare la sua strada che d'un passo circospetto esplorando i dintorni con sguardi ansiosi, perciocchè mille azzardi e mille nemici lo insidiano. Così camminava altre

volte allo stato selvaggio; così ancora cammina nella vita civilizzata: per lui non v'ha mai sicurezza:

> Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis
> Degitur hoc aevi, quodumque est!
>
> *Lucr.*, II, 12 (1).

La vita della maggior parte degli uomini non è così se non una lotta per questa medesima esistenza colla certezza di soccombere in ultimo. Ma ciocchè li fa perseverare in tale penoso combattimento non è tanto l'amore della vita quanto il timore della morte, la quale, sempre inevitabile ed in vista, può ad ogni momento piombare su loro. — La vita medesima è un mare seminato di massi e di scogli che l'uomo evita con una cura ed una prudenza estreme, benchè sappia che precisamente quando è riescito a cavarsene fuori, ogni passo lo avvicina ad un naufragio ben altrimenti formidabile, ad un naufragio totale, inevitabile ed irreparabile, alla morte, verso la quale naviga diritto; essa è il termine finale di questa faticosa traversata, il porto, per lui più terribile di tutti gli scogli che ha evitato.

È importantissimo notare qui subito che da una parte i dolori ed i tormenti della vita possono facilmente giungere ad un tal grado d'intensità che la morte stessa divenga desiderabile e che si ricorra ad essa volontariamente; e d'altra parte che non appena il bisogno ed il dolore lasciano un momento di respiro, senza indugio viene la noia e l'uomo deve forzatamente ricorrere a qualche passatempo. Ciocchè occupa e mantiene in attività tutti i viventi si è il desiderio di vivere. Ma una volta assicurata la vita, essi non sanno più che farne: quindi il secondo motore che li fa agitare, si è il desiderio di alleggerirsi il peso dell'esistenza, di renderlo meno sensibile, di « *ammazzare il tempo* », vale a dire di sfuggire alla noia. Così vediamo quasi tutti coloro che si sono messi al sicuro dall'indigenza e dai pensieri, dopo aver in tal modo alleviate le loro spalle di qualunque altro peso, divenir un peso per sè stessi e considerare come tanto di guadagnato ogni ora che hanno potuto far passare, per conseguenza ogni frazioncella che sono riesciti a sottrarre da quell'esistenza medesima alla cui conservazione più lunga possibile fino allora mettevano tutti i loro sforzi. La noia non è un male piccolo, nè da disprezzare: essa finisce col dare ai lineamenti del volto la vera impronta della disperazione.

Per essa succede che esseri che si amano tanto poco come

---

(1) Misere umane menti, animi privi
Del più bel lume di ragione: Oh quanta,
Quanta ignoranza è quella che v'offende!
(*Trad. Marchetti*).

gli uomini, si cercano tuttavia con premura: la noia diviene dunque una sorgente di sociabilità. Così, per saggezza politica, sono prese contro la noia pubbliche misure come contro altre calamità generali, perchè questo flagello, proprio nella stessa guisa del suo estremo opposto, la fame, può spingere gli uomini ai più grandi eccessi: bisogna dare al volgo « *panem et circenses* ». Il severo sistema penitenziario di Filadelfia, che impone l'isolamento e l'inazione, ha fatto della noia un mezzo di punizione; il supplizio è così terribile che ha già spinto i detenuti al suicidio. Se la miseria è il costante flagello del popolo, la noia in cambio lo è del gran mondo. Nella vita borghese la noia è rappresentata dalla domenica, e la miseria dagli altri giorni della settimana.

La vita umana scorre dunque tutta intera nel volere e nell'acquistare. Il desiderio è, di sua natura, dolore: la soddisfazione reca ben tosto la sazietà: lo scopo non era che un miraggio: il possesso toglie ogni prestigio: il desìo od il bisogno si presentano di nuovo sotto altra forma: altrimenti viene il nulla, il vuoto, la noia, e contro questa la lotta è così penosa come contro la miseria. Quando il desiderio e la sua soddisfazione si seguono ad intervalli nè troppo vicini nè troppo distanti, allora il patimento che ambedue cagionano è minimo, e l'esistenza la più felice. Perchè ciò che si potrebbe chiamare i più bei momenti, le gioie le più pure della vita, precisamente ed unicamente perchè ci tolgono dalla vita reale e di noi fanno spettatori disinteressati, in una parola, la conoscenza pura, spoglia di qualunque volizione, il godimento del bello, il piacere vero che dà l'arte, tutto questo non è concesso che a pochissimi, per il motivo che a tutto questo si richiedono disposizioni estremamente rare e che gli stessi privilegiati non possono goderne se non come d'un sogno fugace: poi anche tale superiorità di forza intellettuale rende questi esseri suscettibili di sentire il dolore più vivamente che non ne sieno capaci menti più mediocri; ed inoltre essa li isola in mezzo a creature che loro assomigliano così poco: havvi dunque compensazione. Le gioie puramente intellettuali sono inaccessibili alla immensa maggioranza degli uomini; quasi incapaci di gustare il piacere che dà la conoscenza pura, essi sono ridotti unicamente al volere. Perchè un oggetto possa accaparrare la loro attenzione, meritare il loro interesse, occorre (come lo dice la parola) che stimoli in un modo qualunque la loro volontà, non fosse pure se non per mezzo di un rapporto lontano o solamente possibile con essa; ma la volontà deve sempre avervi la sua parte, perciocchè la loro esistenza consista molto più nel volere che nel conoscere: azione e reazione sono il loro unico elemento. Nelle cose più piccole, nei fatti ordinarî si possono trovare manifesta-

zioni ingenue di tale stato di spirito: per esempio, essi scriveranno il loro nome quando visitano qualche sito degno d'esser veduto, per reagire con ciò, per influire così sulla località che non ha fatto impressione su di essi; non si contenteranno facilmente di contemplare un animale raro, sconosciuto: vorranno aizzarlo, irritarlo, giocare assieme, niente per altro che per darsi il sentimento dell'azione o della reazione; ma questo bisogno d'eccitare la volontà si mostra in modo affatto speciale nell'invenzione del gioco delle carte e nel piacere che vi si trova, vera espressione del lato miserabile dell'umanità.

Ma qualunque cosa la natura, qualunque cosa la fortuna abbiano potuto fare per l'uomo, checchè noi siamo, e checchè possediamo, dal dolore, essenza della vita, non possiamo liberarci:

Πηλειδης δ'φμωξεν, ιδων εις ουρανον ευρυν.

(Pelide poi si lamentò, guardando l'ampio cielo).

Ed altrove:

Ζηνος μεν παις ηα Κρονιονος, αυταρ οιξυν
Ειχον απειρεσιην.

(Certo ero figlio di Giove Saturnio e invero avevo infinite sciagure).

Gli sforzi incessanti per bandire il dolore non hanno altro risultato che quello di trasformarlo. In origine esso si manifesta come privazione, bisogno, inquietudine per il mantenimento della vita. Quando si è riusciti, ciocchè è ben difficile, ad allontanare il dolore sotto questa forma, esso si presenta immediatamente sotto mille altre forme, variando coll'età e colle circostanze: istinto sessuale, amore passionato, gelosia, invidia, odio, angoscia, ambizione, avarizia, malattia, ecc. ecc. Se infine non trovasse altra forma per introdursi, verrà colla triste e cupa maniera della sazietà e della noia, contro le quali allora si provano tutti i mezzi. Se si giunge finalmente a cacciar anche queste, sarà molto difficile che ciò abbia luogo senza aprir l'accesso al dolore sotto una delle forme precedenti, ed allora ricomincia la danza: perciocchè la vita di ogni uomo è sbalzata tra il dolore e la noia. Per quanto triste sia questa prospettiva, essa ha un lato su cui voglio attirare l'attenzione, e che può venire a consolarci, anzi può armarci d'una indifferenza stoica riguardo alle nostre pene. La nostra ribellione contro le sciagure viene in gran parte perchè vediamo che sono accidentali, vale a dire prodotte da un concatenamento di cause che avrebbe potuto facilmente

esser differente. Di solito i mali assolutamente inevitabili e generali, come la vecchiezza, la morte, e molte altre miserie di tutti i momenti, non ci affliggono punto. Ciocchè dà un pungolo alle sventure si è il riconoscere che le circostanze che le hanno fatte nascere sono sopraggiunte per caso. Dunque, poichè ci siamo or ora convinti che il dolore, come dolore, costituisce l'essenza della vita, che è inevitabile, che quanto dipende dal caso è soltanto la figura, la forma sotto cui esso si presenta, che il posto che occupa al momento attuale, una volta libero, sarebbe invaso da un altro dolore, ora escluso, che per conseguenza il caso, in quanto al fondo essenziale, ha poca presa su noi — è chiaro che tali riflessi, se divenissero ai nostri occhi convinzione sempre viva, potrebbero ispirarci una gran dose di atarassia stoica e diminuire assai la sollecitudine ansiosa con cui vegliamo pel nostro benessere. Ma in fatto per dominare a tal punto i dolori di cui il sentimento è diretto, occorre una potenza di ragione che non s'incontrerà che di rado, per non dire giammai.

Del resto queste considerazioni sul fatto che il dolore è inevitabile, che esso ne caccia sempre un altro e che la fine di uno antico ne chiama il principio di uno nuovo, potrebbero condurci ad emettere l'ipotesi, paradossale ma non assurda, che ogni individuo possiede nel soffrire una misura essenziale al suo essere, che, fissata una volta per tutte dalla sua natura, non saprebbe restare vuota, nè riempirsi in eccesso, quali possano essere le modificazioni della forma assunta dal dolore. I mali od il benessere di ogni uomo sarebbero quindi determinati non dalle circostanze esterne, ma precisamente da questa misura, da questa disposizione, che lo stato di salute fisica potrebbe, in differenti momenti, accrescere o diminuire leggermente, ma che in totale resterebbe sempre la stessa; questo sarebbe ciò che si chiama il temperamento dell'uomo, o più precisamente questo indicherebbe fino a qual punto egli è, secondo l'espressione di Platone nel suo primo libro della Repubblica, *ευκολος ο δυσκολος*, ossia di umor facile o difficile. — Parla in favore di tale ipotesi non solo il fatto più volte stabilito che i grandi dolori ci rendono insensibili ai piccoli, che viceversa in mancanza di grandi dolori le più meschine contrarietà ci tormentano e ci inquietano, ma anche l'esperienza che c'insegna come quando una immensa disgrazia, di cui il solo pensiero ci fa tremare, è successa effettivamente, il nostro umore, una volta superato il primo dolore, rimanga sensibilmente lo stesso come pure all'opposto al sopraggiungere d'una buona ventura attesa per molto tempo, non ci sentiamo affatto più contenti e più lieti, in totale ed alla lunga, di prima. Anzi nel momento in cui tali cambiamenti si producono, l'emozione è forte ed esce dall'ordinario; essa si manife-

sta allora per mezzo di grida di disperazione o di estasi; ma queste cessano tosto, perciocchè tutto ciò non era che l'effetto di un'illusione. Infatti tale disperazione o tale estasi non sono provocate dal dolore o dalla gioia del momento, ma dallo schiudersi di un nuovo avvenire dentro il quale si vive in anticipazione. Ciocchè permette loro di assumere proporzioni tanto anormali si è unicamente che esse prendono a prestito sull'avvenire; ne segue che non possono aver durata. — Ad appoggio della nostra ipotesi, per la quale il sentimento del dolore o del benessere è in gran parte determinato, come la conoscenza, soggettivamente ed *a priori*, possiamo anche far notare che la gaiezza o la tristezza umana non sono evidentemente prodotte da circostanze esterne, dalla ricchezza o dallo stato sociale, giacchè incontriamo tanti visi allegri tra i poveri quanti fra i ricchi: osserviamo inoltre come i motivi di suicidio differiscano tra loro; perciocchè non potremmo citare alcuna disgrazia la quale sia abbastanza grande per spingervi qualunque carattere, almeno con verosimiglianza, mentre ve n'ha ben pochi abbastanza meschini per non averlo cagionato. Se adunque il grado d'allegria o di tristezza non è eguale ad ogni momento, in virtù della nostra ipotesi noi non lo attribuiremo al cangiamento delle condizioni esterne, ma al mutarsi dello stato interno, della disposizione fisica. Perciocchè allorquando si manifesta una intensità effettivamente in aumento, benchè sempre temporanea, di gaiezza tale da potersi elevare fino all'allegria, questa gradazione si produce d'ordinario senza alcun motivo esterno. Noi vediamo sovente, è vero, provocato il nostro dolore da una circostanza ben precisa del di fuori, e si è proprio dessa che ci turba e ci attrista: ci sembra allora che se vi fosse mezzo di allontanare questa circostanza, dovrebbe venircene la più grande contentezza. Ma è illusione. La misura del nostro affanno o della nostra gioia, secondo la nostra ipotesi, è fissata soggettivamente in totale e per ogni istante, e a suo riguardo il motivo di tristezza non era se non ciò che è per il corpo un vessicatorio a cui vanno tutti i cattivi umori sparsi prima dappertutto. Senza questa causa determinata ed esterna di patimento, il dolore, proprio della nostra natura e per conseguenza inevitabile, resterebbe scompartito su molti punti e si manifesterebbe sotto forma di mille piccole contrarietà o fantasie a proposito di cose a cui nel momento non prestiamo attenzione perchè la nostra capacità per il dolore è occupata intera da una parte più forte la quale ha concentrato in un sito solo tutte quelle pene che fino allora stavano divise in molti punti. In egual modo quando l'esito favorevole di qualche affare ci ha liberati da una grande inquietudine che ci tormentava, questa è immediatamente sostituita da un'altra di cui la sostan-

za esisteva già in noi, ma non poteva entrare nella nostra coscienza per turbarla perchè la coscienza non aveva capacità sufficiente; tale motivo d'inquietudine stava dunque inavvertito, come una forma nebulosa e cupa, al limite estremo dell'orizzonte della nostra coscienza. Ma ora che gli si è fatto posto, esso si avanza come inquietudine ben delineata e si stabilisce sul trono dell'affanno regnante nella giornata (πρυτανευουσα); benchè in quanto alla massa sia più leggiero di quello sparito poco prima, sa tuttavia gonfiarsi fino ad eguagliarlo in grandezza apparente ed occupare interamente il seggio in qualità di pensiero principale del giorno.

Un individuo capace d'un piacere eccessivo sentirà pure costantemente il dolore in eccesso; piacere e dolore sono condizioni uno dell'altro, ed hanno per condizione comune una grande vivacità di spirito. Ambedue provengono, lo vedemmo or ora, non tanto dal semplice presente, quanto sopratutto da una anticipazione sull'avvenire. Ma il dolore essendo la essenza della vita e riescendo determinato circa le sue proporzioni dalla natura dell'individuo, improvvisi cambiamenti non potendo per conseguenza modificarne il grado, ne risulta che dolore o gioia eccessivi poggiano sempre sopra un errore o sopra un'illusione, e che l'intelligenza deve poter evitare questa esagerazione di sentimento nell'uno e nell'altro senso. Qualunque allegria eccessiva (*exultatio, insolens laetitia*) deriva sempre dall'illusione che ci fa credere di aver trovato nella vita una cosa che non vi s'incontra mai, ossia la soddisfazione durevole dei desiderî o la calma definitiva delle inquietudini che ci torturano e si rinnovano senza tregua. Ogni illusione di questo genere ci è tolta infallantemente più tardi ed allora ne paghiamo la perdita con tanto fiero dolore quanta fu la gioia che ce ne aveva dato la nascita. Sotto questo rapporto essa somiglia ad una montagna scoscesa che non si può discendere se non lasciandosi cadere e che quindi bisogna evitare: ogni dolore improvviso, esagerato, corrisponde ad una caduta di tal genere, alla perdita di questa illusione, la quale ne è dunque la condizione. Ciò essendo, si dovrebbe potersi risparmiare i due eccessi attendendo a guardar sempre l'insieme e il concatenamento delle cose con uno sguardo perfettamente chiaro, ed a non rivestirle effettivamente di quei colori che si desidererebbe avessero. La morale stoica tendeva principalmente a liberare lo spirito da questa illusione e dalle sue conseguenze, e ad inculcargli invece una costante se-

renità. Precisamente da tale sentimento è penetrato Orazio nell'ode tanto nota:

Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in boni
Ab insolenti temperatam Laetitia.

(Ricordatevi di conservare giusta la mente nelle avversità, non altrimenti che franca da gioia insolente nella fortuna).

Ma più spesso noi ci rifiutiamo di riconoscere questa verità, simile ad una medicina amara, che il dolore è essenziale alla vita, che esso adunque non c'invade dal di fuori, ma che ciascuno di noi ne porta in petto la sorgente inesauribile. Cerchiamo sempre qualche causa esterna speciale, per così dire un pretesto, al dolore che tuttavia non ci lascia mai: come l'uomo libero, il quale si crea un idolo allo scopo di avere un padrone. Perciocchè voliamo senza posa da desiderio in desiderio, e quantunque nessuna realizzazione, malgrado tutto quanto prometteva, ci possa soddisfare e sia tosto conosciuta come un errore umiliante, persistiamo nullameno a non comprendere che facciamo il lavoro delle Danaidi e corriamo incessantemente a nuove brame:

Sed dum abest, quod avemus, id exsuperare videtur
Caetera; post aliud, quum contigit illud avemus;
Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes.

Lucr., III, 1095 (1).

E così all'infinito, oppure, ciocchè è più raro e suppone già una certa forza di carattere, fino a che incontriamo un desiderio che non ci è dato di soddisfare, nè di abbandonare; possediamo allora in certa qual maniera quanto cercavamo, ossia qualche cosa che possiamo accusare ad ogni momento d'esser la fonte dei nostri mali, in luogo di accusare il nostro proprio essere; e questo ci inimica colla sorte, ma ci riconcilia colla vita perchè allontana nuovamente dal nostro spirito la credenza che il dolore sia parte integrante della vita e che qualunque soddisfazione reale riesca impossibile. Il risultato definitivo di tale metamorfosi è una disposizione leggiera alla malinconia; l'uomo porta allora costan-

(1) Mai non si gode alcun piacere che novo
Si possa nominar: ma se lontano
Sei da quel che desideri, ti sembra
Che questo ecceda ogni altra cosa; e tosto
Che tu l'hai conseguito, altro desío
Il cor ti punge. Un'egual sete han sempre
Quei che temon la morte... (*Trad. Marchetti*).

temente in sè un grande ed unico dolore che gli fa sprezzare tutte le gioie e tutti i dolori più piccoli: ciocchè costituisce già un'attitudine più nobile del solito fenomeno d'una corsa incessante nell'inseguimento di fantasmi sempre cangianti.

ESTREMI DELLA VITA UMANA.

Qualunque soddisfazione, ciocchè volgarmente si chiama felicità, è realmente d'essenza sempre negativa, e per nessun modo positiva. Non è una felicità spontanea e che giunge da per sè; essa deve sempre essere il compimento d'un desiderio. Perciocchè desiderare, ossia aver bisogno d'una cosa, è la condizione preliminare di ogni godimento. Ma colla soddisfazione cessa il desiderio e per conseguenza il piacere. La soddisfazione, o la felicità, non può dunque esser mai qualche cosa più della soppressione d'un dolore, d'un bisogno; perciocchè a questa categoria appartengono non soltanto le sofferenze reali, manifeste, ma anche qualunque desiderio di cui l'importunità turba il nostro riposo ed inoltre la noia mortale che della nostra esistenza fa un peso. — E poi, come è difficile raggiungere uno scopo, venir a capo di qualche cosa! Ogni progetto ci oppone difficoltà ed esige sforzi senza numero; ad ogni passo si accumulano gli ostacoli. Quando finalmente tutto fu superato, quando siamo giunti alla méta, quale altro risultato abbiamo ottenuto fuori dell'esserci liberati da un dolore o da una brama, vale a dire del trovarci precisamente nello stesso stato di prima? — Dato direttamente non è che il bisogno, ossia il dolore. La soddisfazione ed il godimento non possono esser noti che indirettamente per mezzo del ricordo del patimento e della privazione passati, i quali cessarono al presentarsi dei primi. Ne viene che noi non sentiamo, nè apprezziamo abbastanza i beni ed i vantaggi che possediamo effettivamente; ci pare che essi debbano naturalmente essere in noi, perchè ci rendono felici soltanto negativamente allontanando da noi il soffrire. Non ci accorgiamo del loro valore se non dopo averli perduti, perciocchè il bisogno, la privazione, il patimento soltanto sono positivi e si fanno sentire direttamente. Ecco perchè il ricordo dei mali passati, dispiaceri, malattie, povertà, ecc., ci è gradito: esso è l'unico mezzo di gustare il bene presente. Noi dobbiamo pure confessare che sotto questo rapporto e dal punto di vista dell'egoismo, il quale è la forma del voler-vivere, l'aspetto od il racconto delle altrui disgrazie ci dà una dolce soddisfazione

in un modo analogo, come dice con franchezza ed in bei versi Lucrezio nel principio del suo secondo libro:

Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem;
Non quia vexari quemquam est jucunda voluptas,
Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est (1).

Però vedremo più avanti che il contento dovuto alla valutazione del proprio benessere in simili circostanze è molto vicino alla sorgente da cui deriva la cattiveria positiva e reale.

La verità che la felicità è di natura negativa e non positiva, che non è una calma, una contentezza durevole, che può tutto al più liberarci da un patimento o da un bisogno seguiti tosto da un nuovo affanno, o da «*languore*», da aspirazioni vacue e da noia; — questa verità, ripeto, è confermata anche dall'arte e sopratutto dalla poesia, specchio fedele dell'essenza del mondo e della vita. Infatti qualunque composizione epica o drammatica non può aver per soggetto che lotte, sforzi, battaglie, dirette alla ricerca della felicità, e giammai la felicità stessa, durabile e perfetta. Conduce il suo eroe allo scopo traverso mille difficoltà e mille perigli; non appena egli lo ha raggiunto, si affretta a lasciar cadere il sipario. Perciocchè non le resterebbe più che mostrare come la méta gloriosa dove l'eroe credeva di trovare la felicità non lo abbia se non adescato e come per esservi giunto questi non se ne trovi meglio di prima. La felicità vera e durevole, essendo cosa impossibile, non può costituire l'oggetto dell'arte. L'idillio ha bene per iscopo il dipingere un tale stato, ma facilmente si può scorgere che l'idillio non può mantenersi come puro idillio. Tra le mani del poeta esso diverrà epico, ed allora sarà epopea insignificante, composta da piccoli dolori, da piccole gioie e da piccole ambizioni: e questo è il caso più frequente; oppure sarà semplice poesia descrittiva che canterà le bellezze della natura, ossia la conoscenza pura e libera della volontà, ciocchè costituisce infatti la sola vera felicità, che nessun affanno, nessuna privazione precedono, ed a cui giammai il pentimento, il dolore, il vuoto, la sazietà, tengono dietro necessariamente: soltanto una tale felicità non può preoccupare se non scarsi momenti, e mai un'esistenza intera. — Quello che vediamo nella poesia, lo ritroviamo nella musica, dappoichè abbiamo riconosciuto che in

(1) Dolc'è mirar da ben sicuro porto
L'altrui fatiche all'ampio mare in mezzo
Se turbo il turba o tempestoso nembo,
Non perchè sia nostro piacer giocondo
Il travaglio d'alcun, ma perchè dolce
E se contempli il mal di cui sei privo.
(*Trad. Marchetti*).

essa la melodia racconta in generale la storia intima della volontà consciente di sè, le vie nascoste, le aspirazioni, le tristezze e le gioie, il flusso ed il riflusso del cuore umano. La melodia cammina, sempre allontanandosi dal tono profondamente, seguendo mille sentieri remoti e capricciosi, passando per le dissonanze più dolorose, fino a che ritrova finalmente il tono fondamentale, che esprime la soddisfazione e la calma del volere, ma con cui in seguito non si ha più a che fare: mantenere allora più a lungo la nota fondamentale produrrebbe una monotonia pesante ed oziosa, che corrisponderebbe alla noia.

Quanto le presenti considerazioni avevano per iscopo di dilucidare, vale a dire l'impossibilità di giungere ad una contentezza durevole, come pure il carattere negativo della felicità, trovano spiegazione in ciò che abbiamo detto alla fine del nostro secondo libro, ossia che la volontà, di cui la vita umana è l'oggettivazione, al pari di tutti gli altri fenomeni, è una tendenza senza scopo e senza tregua. Vi rileviamo tale impronta d'eternità in tutti gli elementi parziali che ne compongono il fenomeno totale, dalla forma più generale, tempo e spazio infiniti, fino alla manifestazione più completa, vita ed aspirazione umane. — In teoria si possono ammettere tre estremi della esistenza umana e considerarli come gli elementi della vita reale dell'uomo. In primo luogo la potente volizione, le grandi passioni (*Radscha-Guna*). È quanto si manifesta nei grandi caratteri storici, e forma il soggetto dell'epopea e del dramma: può mostrarsi però anche nelle sfere più piccole, perciocchè la proporzione degli oggetti si misura qui secondo il grado con cui turbano la volontà e non secondo le loro relazioni esteriori. Poi in secondo luogo la conoscenza pura, la concezione delle idee, che ha per condizione una intelligenza franca dal servizio della volontà: è la vita dell'uomo di genio (*Satwa-Guna*). Finalmente in terzo luogo la letargia massima della volontà, e così pure dell'intelligenza che le è annessa, l'aspirazione vacua, la noia che intorpidisce l'esistenza (*Tama-Guna*). La vita individuale, ben lungi dal manifestarsi in uno di questi estremi non vi arriva che di rado; il più delle volte non abbiamo che una marcia lenta ed esitante che l'avvicina all'uno od all'altro di questi stati; si è un volere debole di oggetti meschini che si rinnovella di continuo per sfuggire così alla noia. — È davvero incredibile quanto, vista dal di fuori, l'esistenza della maggior parte degli uomini passi insignificante e futile, e quanto, sentita internamente, scorra triste ed inconsiderata. È un'aspirazione vaga, un sordo affanno, un cammino incerto e da addormentato, attraverso le quattro età della vita fino alla morte, il tutto accompagnato da una serie di pensieri triviali. Uomini siffatti rassomigliano ad orologi che sono caricati e che si muo-

vono senza sapere il perchè: ogni volta che uno di essi è concepito e messo alla luce, l'orologio della vita è di nuovo caricato affinchè ripeta frase per frase, battuta per battuta, con impercettibili variazioni, il lamento già infinite volte fatto echeggiare. — Ogni individuo, ogni figura umana, colla sua esistenza, non è che un breve sogno che rifà l'eterna volontà di vivere, il genio immortale della natura; non è che uno schizzo transitorio che essa disegna scherzando sulla pagina sua infinita dello spazio e del tempo, che lascia durare un istante in modo relativo impercettibilmente breve, e che poi cancella per lasciar posto a nuove immagini. Tuttavia è questo il lato serio della vita; ciascuno di tali schizzi momentanei, ciascuno di questi capricci scipiti deve esser pagato da tutto il voler-vivere, nella pienezza della sua veemenza, con mille profondi dolori e finalmente al prezzo amaro d'una morte che fu temuta a lungo e che giunge senza fallo. Per questo succede che la vista d'un cadavere ci rende serî d'improvviso.

La vita di qualunque individuo, considerata nel suo insieme e nella sua generalità e soltanto nei fatti più salienti, è in realtà sempre una tragedia; ma esaminata nei dettagli ha il carattere della commedia. Perciocchè l'andamento ed i tormenti di ogni giorno, le seccature incessanti del momento, le voglie ed i timori della settimana, le noie di tutte l'ore, mandateci dalla sorte, occupata senza posa a schernirci, costituiscono proprio scene di commedia. Ma le brame sempre deluse, gli sforzi sempre sventati, le speranze calpestate senza pietà dalla fortuna, gli errori fatali di tutta la vita, col dolore che va aumentando e colla morte per conclusione, ecco davvero la tragedia. In tal modo, e come se alla desolazione della esistenza la sorte avesse voluto aggiungere l'ironia, la vita nostra deve comprendere tutti i dolori della tragedia, senza che ci sia possibile nel tempo stesso di conservar almeno la dignità di personaggi tragici; noi dobbiamo invece nel largo dettaglio della vita essere per forza volgari caratteri comici.

Benchè tormenti grandi e piccoli riempiano la esistenza umana e la mantengano di continuo agitata ed inquieta, essi non possono tuttavia riuscire a nasconderci l'insufficienza della vita per occupare tutto lo spirito, il vuoto e l'inanità del vivere, o per bandire la noia, pronta ad invadere ogni momento di tregua che ci accorda l'inquietudine. Per conseguenza, lo spirito umano, non contento dei tormenti, degli affanni e delle occupazioni che gl'impone il mondo reale, si crea per di più, sotto forma di mille superstizioni differenti, un mondo immaginario, del quale si dà intieramente in balìa ed al quale consacra e tempo e forze non appena il mondo reale gli concede un riposo che non è capace di gustare. Così pure in origine succedeva presso

quei popoli ai quali la mitezza del clima e la feracità del suolo rendevano facile la vita: in primo luogo presso gl'Indù, poi presso i Greci e i Romani e più tardi presso gl'Italiani, gli Spagnuoli, ecc. — L'uomo si crea a propria immagine demoni, dei e santi, ai quali deve poi offrire di continuo sacrifizî, preghiere, ornamenti, voti, pellegrinaggi, saluti, ricche immagini, ecc. Il loro culto si confonde affatto colla realtà, anzi la oscura: gli avvenimenti della vita sono allora considerati come una reazione di questi esseri; la corrispondenza con loro occupa mezza l'esistenza, mantiene costantemente la speranza e coll'attrattiva dell'illusione diventa spesso più interessante che le relazioni con persone reali. È questo l'espressione ed il sintomo di un doppio bisogno dell'uomo: da una parte, bisogno di aiuto e di assistenza, dall'altra, bisogno d'occupazione e di svago; e se molto sovente egli lavora pel primo spendendo inutilmente, al sopravvenire di sventure o di pericoli, in preghiere e in sacrifizî forza e tempo preziosi, che potrebbe impiegare con profitto a stornare il male, in cambio non serve che meglio al secondo intrattenendosi fantasticamente col mondo degli spiriti che si è fabbricato: ecco il benefizio, da non sdegnare, di tutte le superstizioni.

CONFERMA CHE VIVERE È SOFFRIRE.

Ora che ci siamo convinti, in qualche modo *a priori,* per mezzo delle considerazioni più generali, collo studio dei primi caratteri elementari della vita umana, che questa, per l'insieme stesso della sua disposizione, è già incapace di trovare la vera felicità, che anzi per sua essenza non è se non patimento sotto mille forme e stato assoluto di sciagura, potremmo anche ben più vivamente destare in noi questa medesima convinzione *a posteriori,* se prendendo in esame fatti reali presentassimo alla mente i quadri o gli esempî di sventura senza nome che ci offrono l'esperienza e la storia, da qualunque parte sia gettato lo sguardo e dirette le ricerche. Ma il capitolo andrebbe all'infinito e snaturerebbe il carattere di generalità dal punto di vista che conviene anzitutto alla filosofia. Inoltre una simile descrizione potrebbe facilmente essere scambiata per una semplice declamazione sulla miseria umana, come già se ne ha intese molte volte, ed essere tacciata di parzialità perchè dedotta da fatti isolati. La dimostrazione *a priori,* fredda e filosofica, procedente da considerazioni generali, del soffrire inseparabile dalla vita, quale l'abbiamo data qui ponendone la base sulla sua stessa essenza, resta immune da qualunque sospetto o da qualunque accusa di questo genere. Ma la sua conferma *a poste-*

riori è facile a trovare da per tutto. Qualunque uomo, guarito dai sogni della sua giovinezza, che tien conto dell'esperienza propria e di quella degli altri, che ha praticato la vita, che conosce la storia dei secoli passati e del suo tempo, come pure le opere dei grandi poeti, a meno che un pregiudizio irrevocabilmente radicato non paralizzi il suo raziocinio, giungerà senza fallo alla conclusione che questo basso mondo è il regno del caso e dell'errore, che lo governano senza pietà nelle grandi come nelle piccole cose, ma a lato dei quali anche la stoltezza e la malvagità brandiscono la sferza: sotto un tale regime il buono non si fa strada che a stento, ciocchè è nobile e saggio può di rado mostrarsi, agire e trovar eco; al contrario, l'assurdità e l'errore nel dominio del pensiero, la trivialità e la scipitezza nel dominio dell'arte, e finalmente la cattiveria e l'astuzia nel dominio dell'azione conservano il potere effettivo che non è sospeso se non da qualche breve interregno: la perfezione, in qualunque genere si sia, non è mai che un caso eccezionale, unico fra mille altri; perciò quando si produce in un'opera durevole, questa dopo aver sopravvissuto all'animosità dei contemporanei, rimane isolata; la si conserva come si conserva una meteorite, nata da un ordine di cose differente da quello che regna qui abbasso. — In quanto alla vita degli individui ogni biografia è una storia del dolore: perciocchè in regola generale ogni esistenza sia una serie continua di sventure grandi e piccole che ciascuno, è vero, nasconde il meglio possibile, perchè sa che gli altri provano di rado interesse o pietà e quasi sempre soddisfazione al racconto di affanni da cui sono salvi al momento; ma forse giammai un uomo verso la fine della vita, se possiede tutta la sua ragione e se è nel tempo stesso sincero, desidererà di ricominciarla, e di fronte a tale prospettiva preferirà piuttosto il nulla. La sostanza del famoso monologo di Amleto è questa: La nostra condizione è così miserabile che il non-essere assoluto le è preferibile. Se il suicidio ci recasse effettivamente l'annientamento, dimodochè l'alternativa di «*Essere o non essere*» esistesse realmente in tutto il significato della parola, allora converrebbe ricorrervi infallibilmente come allo scioglimento più desiderabile (a consummation devoultly to be wish'd). Ma havvi in noi qualche cosa che ci dice che così non è, che pure con ciò tutto non finisce, che la morte non è l'annientamento assoluto. — Il padre della storia esprime l'idea (*Erodoto*, VII, 46), non ancora, credo, fin qui confutata, che non v'ha uomo al mondo il quale non abbia più d'una volta desiderato di non sopravvivere all'indomani. Ammesso questo, ciocchè ancora v'ha di migliore nell'esistenza si è la brevità, che così di sovente è deplorata. — Se si mettessero sotto gli oc-

chi dell'uomo i dolori e le torture spaventevoli a cui la sua vita è costantemente esposta, egli sarebbe preso da terrore: l'ottimista più ostinato, se gli si facessero percorrere gli ospitali, i lazzaretti, le sale per le operazioni chirurgiche, le prigioni, le camere di tortura e le stalle per gli schiavi, se lo si conducesse sui campi di battaglia e sui luoghi di supplizio, se lo si facesse penetrare in quelle cupe stamberghe dove la miseria va a cacciarsi per togliersi dagli sguardi della fredda curiosità, se infine gli si permettesse di dare un'occhiata alla torre di Ugolino affamato, ben di certo finirebbe col comprendere di che natura sia questo «migliore dei mondi possibili». Dove dunque Dante ha preso i materiali per il suo Inferno se non nel nostro mondo reale? E tuttavia ha fatto un inferno in piena regola! Quando invece volle dipingere il cielo e le sue beatitudini, incontrò difficoltà insormontabili per la ragione che la nostra terra non fornisce gli elementi per nulla di simile. Non gli restò quindi altro espediente che di descriverci, in luogo delle gioie del paradiso, gl'insegnamenti che ricevette dagli antenati, dalla sua Beatrice e da varî santi. Ciò mostra abbastanza che razza di mondo sia il nostro. È vero che il lato della vita umana, come quello di qualunque mercanzia cattiva, splende d'una luce falsa: chi soffre si nasconde sempre; al contrario ognuno mette in evidenza tutto ciò che può acquistare in fasto ed in magnificenza, e quanto più gli manca la soddisfazione interna. tanto più desidera di passare per felice nell'opinione altrui; la stoltezza degli uomini è così fatta che l'opinione degli altri è uno degli scopi principali della loro esistenza, benchè la nullità di questo scopo sia espressa perfettamente bene in quasi tutte le lingue, in cui la parola vanità, *vanitas,* significa in origine vacuità, nullità. Ma anche sotto questo splendore abbagliante i tormenti della vita possono facilmente assumere proporzioni tali, e ciò succede ogni giorno, da farci ricorrere con ansietà a quella morte che in altre circostanze si teme tanto. Anzi ben più: quando la sorte vuole spiegare tutta la sua perfidia può togliere a chi soffre anche quest'ultimo rifugio e lasciarlo tra le mani di nemici accaniti, destinato senza possibile salvezza a lente torture. Invano l'infelice chiama in aiuto i suoi dei: egli resta inesorabilmente abbandonato al suo destino. Ma questa impossibilità di salvezza non è che lo specchio della natura indomabile della sua volontà, di cui la sua persona costituisce l'oggettità. Tanto una forza esterna è impotente a cangiare od a sopprimere la volontà, altrettanto pure nessuna forza straniera può liberar l'uomo dai dolori inerenti alla vita, la quale è il fenomeno di tale volontà. L'uomo è sempre rimandato alle sue proprie forze in qualunque cosa, non ec-

cettuata la più importante. Invano egli si crea degli dei per ottenerne con suppliche o coll'adulazione ciocchè la sua forza di volere sola può dargli. Se il Vecchio Testamento ha fatto del mondo e degli uomini l'opera d'un Dio, il Nuovo, per insegnarci che la salvezza e la redenzione dalla miseria del mondo non possono venire che dal mondo medesimo, si vide costretto a incarnare questo Dio. La volontà dell'uomo è e resterà sempre ciò da cui tutto dipende per lui. Saniassi, martiri, santi, qualunque sia stata la loro credenza o il loro nome, si sono liberamente e volontariamente assoggettati a tutti i supplizi, perchè presso di loro il voler-vivere era cessato; e allora la lenta distruzione del suo fenomeno riesciva pur essa gradita. Ma non voglio anticipare sull'oggetto delle nostre prossime considerazioni. — Del resto devo dichiarare che l'*ottimismo,* se non è un semplice spropositare di gente il cui cervello volgare non racchiude se non parole, mi pare un'opinione non solo assurda, ma veramente empia, perciocchè costituisce una derisione amara di fronte ai dolori senza nome dell'umanità. — Non bisogna credere che la dottrina di Cristo sia favorevole all'ottimismo, perchè, affatto all'opposto, negli Evangeli il mondo ed il male sono termini impiegati presso a poco come sinonimi (1).

AFFERMAZIONE DEL VOLER-VIVERE.

Abbiamo ora terminato i due studi che dovemmo quivi inserire, l'uno sulla libertà della volontà in sè e sulla necessità del suo fenomeno, l'altro sulla sorte della volontà in questo mondo che è il riflesso della sua natura e la cui conoscenza deve deciderla ad affermarsi od a negarsi. Adesso procederemo a trattare più completamente l'affermazione o la negazione della volontà, che finora ci siamo limitati a presentare ed a spiegare in generale: a ciò studieremo la condotta, o le azioni, perciocchè non è che in esse che la volontà si afferma o si nega, e ne cercheremo il significato intimo.

L'affermazione della volontà è quel volere eterno che non è fermato dall'intelligenza e che riempie in generale la vita umana. Come il corpo è oggettità della volontà quale essa appare a quel grado ed in quel dato individuo, così si può dire che la volontà sviluppantesi nel tempo è in certa maniera la parafrasi del corpo, il commento che ne spiega l'insieme e le parti, la rappresentazione, altrimenti parlando, della stessa cosa in sè, di cui il corpo è pure il fenomeno. In luogo di affermazione della

(1) Si legga ora il Cap. 46 dell'Appendice.

volontà possiamo dunque dire del pari affermazione del corpo. Tema fondamentale di tutti i diversi atti volontari si è la soddisfazione dei bisogni che sono inseparabili dall'esistenza del corpo allo stato di salute, che trovano in esso la loro espressione e che possono esser ridotti alla conservazione dell'individuo ed alla propagazione della specie. Ma indirettamente sono sempre i bisogni che procurano ai motivi d'ogni genere la loro influenza sulla volontà e che dànno origine agli atti volontari più diversi. Ciascuno di questi atti non è che un saggio, un esempio, della volontà generale che vi si manifesta: poco importa la natura di questo saggio, la forma rivestita dal motivo e comunicata all'esempio; qui l'essenziale si è di volere in generale, e di volere ad un tale o tal'altro grado di energia. La volontà non può divenir visibile se non per mezzo dei motivi, come l'occhio non palesa la sua facoltà visiva se non in presenza della luce. Il motivo, preso in generale, si tiene davanti la volontà come un Proteo dalle mille forme: promette sempre completa soddisfazione, calma alla sete del volere; ma appena è afferrato, prende nuova forma per eccitare di nuovo la volontà, sempre in proporzione della vivezza di essa e del suo rapporto colla conoscenza: sono precisamente i due elementi che col mezzo di queste prove e di questi saggi manifestano il carattere empirico.

Fino dal primo svegliarsi della coscienza l'uomo si trova dotato di volizione, e in regola generale la sua intelligenza rimane in rapporto costante colla sua volontà. Egli comincia col cercare di conoscere perfettamente gli oggetti del suo volere, poi i mezzi per giungere ad essi. Sa allora ciocchè ha da fare e di solito non aspira a saper altro. Agisce e si arrabatta: la coscienza di lavorar sempre conforme allo scopo del suo volere sostiene le sue forze e la sua attività: ei non pensa che alla scelta dei mezzi. Tale è la vita della maggior parte degli uomini; la si passa a volere, a sapere cosa si vuole, e ad aspirarvi con successo abbastanza buono per non esser ridotti alla disperazione ed abbastanza cattivo per non sfuggire alla noia ed alle sue conseguenze. Ne risulta una certa serenità, od almeno tranquillità, che la ricchezza o la miseria non possono turbare: perciocchè. ricchi o poveri, gli uomini non gustano quello che possiedono, perchè come abbiamo veduto quanto si possiede non ha se non un'opinione negativa; gustano soltanto quello che sperano acquistare coi loro sforzi. E continuano a durar fatica con tutta serenità, in grave aspetto, come i fanciulli quando giocano. — Può anche succedere, ma è sempre una rara eccezione, che l'intelligenza venga a rompere il corso d'una simile esistenza quando, liberandosi dal servizio della volontà e comprendendo la natura del mondo in generale, la conoscenza spinge l'uomo sia alla

contemplazione nell'ordine estetico, sia alla rinunzia nell'ordine morale. Il bisogno perseguita lungo la vita quasi tutti gli uomini senza dar loro il tempo di riflettere su sè stessi. In cambio la volontà si esalta spesso al punto di sorpassare in modo considerevole l'affermazione del corpo; tale stato è allora avvertito per mezzo di emozioni violente, di passioni energiche, sotto l'impero delle quali l'individuo non si accontenta di affermare la propria esistenza, ma nega quella degli altri e cerca di sopprimerla dovunque essa gli faccia ostacolo.

La conservazione del corpo per mezzo delle proprie forze è un grado così debole d'affermazione della volontà che, se le cose si mantenessero semplicemente a tal grado, potremmo ammettere che con la morte del corpo si spegne anche la volontà che vi si manifestava. Ma la soddisfazione dell'istinto sessuale è già un grado più elevato sull'affermazione di questa esistenza che occupa un tempo tanto breve; essa afferma la vita al di là della morte dell'individuo e per un tempo indeterminato. La natura, sempre veridica e conseguente, nella ingenuità del caso ci mostra chiaramente il significato intimo dell'atto generativo. La nostra coscienza e la vivacità dell'istinto ci insegnano che questo atto esprime la più positiva affermazione del voler-vivere, puro e senza aggiunte (quali la negazione d'individualià straniere); come risultato dell'atto sorge una nuova esistenza nel tempo e nella serie delle cause, vale a dire nella natura: come fenomeno l'essere procreato è differente dal procreatore, ma in sè, ossia dal punto di vista dell'idea, gli è identico. Tale atto dunque riunisce in un tutto ogni generazione d'esseri viventi ed in tale qualità li perpetua. In rapporto al procreatore la procreazione è soltanto l'espressione, il sintomo, per mezzo di cui egli afferma energicamente il suo voler-vivere; in rapporto al procreato non è la ragione della volontà che appare in lui, poichè la volontà in sè non ha ragione nè conseguenze, ma come qualunque causa, è la causa occasionale che fa apparire la volontà in quel tal momento e in quel tal luogo. Come cosa in sè la volontà dell'uno e la volontà dell'altro sono identiche, perchè il solo fenomeno, e non la cosa in sè, è soggetto al principio d'individuazione. Tale affermazione che oltrepassa il corpo dell'individuo e giunge fino a procreare un nuovo organismo, afferma nello stesso tempo il dolore e la morte, parti integranti del fenomeno della vita, e dichiara sventata in una volta qualunque redenzione che avrebbe potuto essere prodotta dall'intelligenza arrivata alla più alta perfezione. Per questa profonda ragione l'accoppiamento sessuale è tenuto come vergognoso. — Nel dogma della religione cristiana tale sentimento è espresso col mito che ci rap-

presenta tutti partecipi del peccato di Adamo (che evidentemente non è se non la soddisfazione dell'istinto sessuale), e passibili perciò di dolore e di morte. Su questo punto la dottrina di Cristo si eleva al di sopra della conoscenza secondo il principio di ragione: essa comprende l'idea umana, di cui gl'innumerevoli elementi, sparsi come individui, sono ricostituiti in unità per mezzo dei legami possenti della generazione. Per conseguenza considera ogni individuo da una parte come identico con Adamo, rappresentante l'affermazione del voler-vivere, e come lasciato perciò in balìa del peccato (il peccato originale), del dolore e della morte: e d'altra parte in virtù della conoscenza dell'idea lo considera identico pure col Salvatore, rappresentante la negazione del voler-vivere, come partecipe, in tale qualità, del sacrificio del Redentore, come redento dai meriti di questo e come franco dai legami del peccato e della morte, ossia del mondo (Rom. 5, 12-21).

Nella mitologia greca troviamo un'altra allegoria che esprime pure le medesime vedute sulla soddisfazione sessuale considerata come un voler-vivere affermato al di là della vita individuale, come una condanna a vivere pronunziata dall'atto stesso, o come una rinnovazione del titolo che dà diritto alla vita: trattasi della favola di Proserpina che può ritornare sulla terra fino a tanto che non ha gustato i frutti d'Averno, ma che diviene prigioniera in eterno per aver mangiato una melagrana. Il verso dell'allegoria spicca molto chiaro nell'incomparabile racconto di Goethe, sopratutto nel passo in cui, non appena Proserpina ha gustato la malegrana, il coro invisibile delle Parche intuona il canto:

Du bist unser!
Nüchtern solltest wiederkehren:
Und der Biss des Apfels mach dich unser! (1)

È singolare che Clemente d'Alessandria (Strom., III, c. 15) si serva in tale soggetto della medesima immagine e della medesima espressione: «Coloro che si tolsero dal peccato (*qui se* «*castrarunt ab omni peccato*) per il regno dei cieli, sono felici, «astenendosi dalle cose del mondo (*a mundo jejunantes*).»

L'istinto sessuale dimostra inoltre di essere la più positiva e la più energica affermazione del voler-vivere perchè costituisce per l'uomo allo stato di natura, come per l'animale, lo scopo ultimo ed il risultato supremo della vita. La prima tendenza dell'individuo è la conservazione di sè; non appena ha provve-

(1) Tu sei nostra! Soltanto digiuna potevi far ritorno: dopo il morso del pomo sei nostra!

duto a questa, egli non aspira più che a propagare la specie; come creatura naturale non può avere al di là altra tendenza. Anche la natura, di cui essenza intima si è il voler-vivere, spinge con tutte le sue forze l'uomo, come l'animale, alla riproduzione. Dopo di che, quando ha così ottenuto dall'individuo il risultato che se ne aspettava, essa diviene assolutamente indifferente alla sua distruzione; perciocchè nella sua qualità di voler-vivere s'interessa unicamente della conservazione della specie, e niente affatto dell'individuo. — Precisamente perchè l'essenza intima della natura, la volontà di vivere, si pronunzia con maggior forza nell'istinto sessuale, i poeti ed i filosofi antichi — Esiodo e Parmenide — dicevano molto a senso che Eros era il principio primo, il principio creatore da cui è venuta ogni cosa. (Aristot. Metaph., I, 4). Ferecide ha detto « Giove, volendo creare il mondo, essersi trasformato in amore » (Proclo a Plat. Tim., L. III). Ho ricevuto da poco una dissertazione dettagliata su questo argomento di G. F. Shoemann, « De cupidine cosmogonico » 1852. L'« amore » è anche la parafrasi della Maia degli Indù, di cui tutto il mondo del fenomeno è l'opera ed il tessuto.

Le parti genitali sono, più che qualunque altra parte del corpo, soggette esclusivamente alla volontà e nulla affatto all'intelligenza: la volontà vi si mostra anzi indipendente dalla conoscenza quasi altrettanto che negli organi che servono alla riproduzione nella vita vegetativa per virtù della semplice eccitazione ed in cui la volontà agisce ciecamente come nella natura inconsciente. Perciocchè la procreazione non è che la riproduzione trasmessa ad un nuovo individuo, in certa maniera una riproduzione in secondo grado, come la morte non è che una escrezione alla seconda potenza. — Ne viene che le parti sessuali sono il vero foco della volontà, dunque il polo contrario del cervello, rappresentante l'intelligenza, ossia dell'altra faccia del mondo, del mondo come rappresentazione. Esse sono il principio che mantiene la vita, che assicura al tempo un'esistenza eterna; a questo titolo i Greci le adoravano nel Phallo, e gli Indù nel Lingam, i quali simbolizzano perciò l'affermazione della volontà. L'intelligenza invece crea la possibilità della soppressione del volere, della salvezza per mezzo della libertà, della vittoria sul mondo e dell'annientamento di esso.

Abbiamo esaminato a lungo sul principio di questo libro in qual rapporto la volontà di vivere, affermantesi, si trovi colla morte: vedemmo che essa non ne è tocca essendo la morte già contenuta nella vita, che anzi ne fa parte e che è pienamente compensata dal suo opposto, la generazione, la quale assicura e garantisce di continuo la vita al voler-vivere malgrado la morte dell'individuo; ciocchè espressero gl'Indù col dare il Lingam per

attributo a Siva, il dio della morte. Esponemmo anche diffusamente come l'uomo, messosi al punto di vista dell'affermazione decisa della vita, guardi in faccia alla morte senza paura, se conserva la pienezza del suo raziocinio. A ciò non ho nulla da aggiungere. La maggior parte degli uomini si mantiene in questo punto di vista, alterando la chiarezza del proprio giudizio, e non cessa d'affermare la vita. Lo specchio che ci mostra l'immagine di tale affermazione è il mondo, con individui senza numero, nel tempo e nello spazio senza misura, in dolori senza limite, tra la nascita e la morte senza fine. — Ma non v'ha da muoverne lagno da nessuna parte, perciocchè la volontà rappresenti a proprie spese la grande tragicommedia e nel tempo stesso assista allo spettacolo. Il mondo è appunto così fatto perchè la volontà, di cui costituisce il fenomeno, è tale e perchè essa così volle. In quanto ai dolori, si giustificano perchè la volontà si afferma anche in questo fenomeno, e una tale affermazione si giustifica a sua volta e si compensa col fatto che è la volontà che sopporta ogni dolore. Con ciò diviene già possibile d'intravvedere la giustizia eterna nell'insieme: più avanti la riconosceremo meglio e più nettamente anche nei dettagli. Ma prima ci è d'uopo parlar pure della giustizia temporale od umana (1).

ORIGINE DELL'EGOISMO.

Dal secondo libro apprendemmo che necessariamente esiste in tutta la natura, a tutti i gradi d'oggettivazione della volontà, una lotta incessante tra gl'individui delle varie specie, e che con ciò si mostra un antagonismo interno del voler vivere con sè stesso. Al grado supremo d'oggettivazione tale fenomeno, come ogni altra cosa, si manifesterà con chiarezza molto maggiore e potrà esser interpretato più completamente. A tale scopo cerchiamo innanzi tutto la sorgente dell'egoismo, che è il punto di partenza di qualunque lotta.

Abbiamo detto che il tempo e lo spazio sono il principio d'individuazione, perchè soltanto in essi e per mezzo di essi è possibile la moltiplicità dell'identico. Sono le forme essenziali della conoscenza naturale, vale a dire della conoscenza derivata dalla volontà. La volontà quindi vedrà sempre sè stessa nella moltiplicità degli individui. Però tale moltiplicità non concerne la volontà come cosa in sè, ma unicamente i suoi fenomeni: la volontà esiste intera, indivisa in ognuna delle sue manifestazioni, e vede intorno a sè l'immagine del suo proprio essere ripetuta

(1) Si legga qui il Cap. 45 dell'Appendice.

all'infinito. In quanto a questo essere, che è la vera realtà, essa non lo trova che in sè medesima. Perciò ognuno vuole tutto per sè, vuole tutto possedere od almeno tutto dominare: vorrebbe annientare quanto gli oppone resistenza. A ciò si aggiunge inoltre, presso gli esseri dotati d'intelligenza, che l'individuo è il portatore del soggetto conoscente e questo il portatore del mondo; vale a dire che per l'individuo la natura intiera salvo lui stesso, ossia tutti gli altri esseri, non esiste se non nella sua rappresentazione, dunque esiste in modo indiretto e come in virtù di qualche cosa che dipende dàlla sua propria essenza ed esistenza, poichè sparendo la sua coscienza anche il mondo sparisce necessariamente per lui, cioè l'esistenza e la non esistenza del mondo assumono per lui lo stesso significato e non possono discernersi. Ogni essere conoscente è dunque in realtà, e si sente, la totalità del voler-vivere o dell'essenza del mondo, e nel tempo stesso la condizione integrante del mondo come rappresentazione, per conseguenza un microcosmo eguale in valore al macrocosmo. La natura medesima, sempre e dappertutto sincera, gli fornisce spontaneamente questa conoscenza, indipendentemente da qualunque riflessione, in modo semplice ed immediatamente certo. Tali due qualità necessarie or ora enunciate spiegano perchè succeda che l'individuo, il quale dispare affatto nell'immensità del mondo, tanto è impercettibilmente piccolo, si consideri nullameno come il centro dell'universo, non abbia riguardo sopra tutto che alla propria esistenza ed al proprio benessere; spiegano perchè, dal punto di vista naturale, egli sia pronto a sacrificare tutto quello che non sia lui stesso, ad annientare il mondo intero, per null'altro che per conservare un istante di più il suo *io*, questa goccia nel mare. Una tale disposizione è l'egoismo, essenziale ad ogni cosa della natura. Si è desso che viene anche a rivelare nel modo più terribile il conflitto interno della volontà con sè medesima. Perciocchè l'egoismo riceve la sua esistenza e la sua natura da questo antagonismo tra il microcosmo e il macrocosmo; oppure nasce dal fatto che la volontà oggettivata, avendo per forma il principio d'individuazione, si vede identica in una infinità d'individui ed inoltre in ciascuno di essi intiera e perfetta sotto due aspetti (volontà e rappresentazione): per conseguenza ognuno vede in sè tutta la volontà e tutta la rappresentazione mentre gli altri non gli sono dati se non come sue rappresentazioni: perciò la sua esistenza e la sua conservazione presso di lui vanno al di sopra di quelle di tutti gli altri esseri presi insieme. Ciascheduno considera la propria morte come se fosse la fine del mondo intero, mentre sente la morte di persone che conosce con molta indifferenza, a meno che non vi sia personalmente interessato. Nella

coscienza giunta alla più alta sua perfezione, nella coscienza dell'uomo, l'egoismo, egualmente che l'intelligenza, il dolore e la gioia, deve aver acquistato il più perfetto sviluppo, ed il conflitto che provoca tra gl'individui deve accentuarvisi nel modo più spaventevole. Tale in fatto è lo spettacolo che abbiamo dovunque sotto gli occhi in grande come in piccolo: lo vediamo ora sotto un aspetto terribile nella vita di tiranni o di scellerati e nelle guerre che desolano il mondo, ora dal lato ridicolo, che è il tema della commedia e che si mostra specialmente sotto forma di presunzione e di vanità, debolezze che Rochefoucauld meglio di qualunque altro ha saputo cogliere e rappresentare in astratto: lo troviamo nella storia di tutti i tempi e paesi, come nella nostra esperienza personale. Ma lo si può scorgere più distinto quando una folla scatenata ha rotto ogni ritegno di legge e d'ordine: allora si mostra in piena luce quel *bellum omnium contra omnes* di cui Hobbes ha dato il quadro ammirabile nel primo capitolo « *De cive* ». Allora si vede ciascuno non soltanto rapire agli altri ciocchè egli stesso agogna, ma anche distruggere la felicità o l'esistenza dei suoi simili, niente per altro che per procurarsi un supplemento meschinissimo di benessere. Ecco l'espressione più spiccata dell'egoismo le cui manifestazioni, sotto questo riguardo, non sono sorpassate se non da quelle della cattiveria propriamente detta, della cattiveria che cerca per puro piacere il danno ed il dolore altrui, senza alcun vantaggio diretto: tra breve ne tratteremo. — Il lettore è pregato di confrontare lo studio presente sull'origine dell'egoismo con quello che ho fatto nella mia monografia sul fondamento della morale al § 14.

Una delle principali fonti del dolore, essenza inseparabile della vita, è quell'*Eris,* quella lotta tra gl'individui tutti, quell'espressione dell'interna contraddizione, inerente al voler vivere, che diventa visibile col mezzo del principio d'individuazione: modo crudele di metterla direttamente in piena luce sono i combattimenti di bestie. In tale discordia originale risiede una sorgente inesauribile di affanni, malgrado tutte le misure che sono state prese in questo riguardo e che noi esamineremo ben presto più da vicino.

LA GIUSTIZIA UMANA.

Abbiamo già esposto che la prima e la più semplice affermazione del voler-vivere non è che l'affermazione del corpo stesso dell'individuo, vale a dire la manifestazione della volontà per mezzo di atti nel tempo, mentre il corpo, colla sua forma

e colle sue disposizioni adatte allo scopo, rappresenta già la volontà medesima nello spazio, e null'altro. Tale affermazione si esplica sotto la forma di conservazione del corpo coll'impiego delle proprie forze. La soddisfazione dell'istinto sessuale vi si unisce immediatamente, anzi ne fa parte perchè gli organi della generazione sono parte del corpo. Per conseguenza qualunque rinunzia *spontanea,* non fondata sopra un *motivo,* alla soddisfazione di questo istinto è già una negazione del voler-vivere, è già il suo annientamento effettuato da esso medesimo in seguito ad una conoscenza che agisce come *quietivo*: si vede dunque che siffatta negazione è già una contraddizione tra la volontà e il suo fenomeno. Perciocchè sebbene il corpo oggettivi nelle parti genitali la volontà di propagarsi, l'uomo rinuncia a tale propagazione. Precisamente perchè questa rinunzia nega o sopprime il voler-vivere, è dessa una vittoria così difficile e così dolorosa da riportar su sè medesimi; — ma ne parleremo più avanti. — Siccome la volontà presenta questa affermazione del corpo per mezzo di sè stesso in una folla innumerevole di esseri, viventi l'uno a lato dell'altro, l'egoismo proprio a tutti fa che essa sorpassa facilmente presso un individuo il grado d'una semplice affermazione, giungendo fino alla negazione della medesima volontà che si manifesta in altro individuo. La volontà del primo esce dai limiti in cui si afferma la volontà del secondo sia ledendo o distruggendo il corpo di questo, sia costringendo le forze di tal corpo a servire essa medesima in luogo di servire il corpo ove si manifesta; un uomo rapisce così alla volontà, oggettivata in un individuo, le forze per mezzo delle quali essa si esplica, per aumentare ed oltrepassare d'altrettanto le forze necessarie alla propria individualità: per conseguenza quando afferma la sua volontà, quest'uomo sorte dai limiti del suo corpo, e nega la volontà di quello d'altri. — Tale usurpazione sui limiti d'affermazione dell'altrui volontà è stata riconosciuta in ogni tempo, e la sua nozione astratta porta il nome d'*ingiustizia*. Perciocchè le due parti si rendono conto del fatto istantaneamente; non in modo chiaro, è vero, sotto la forma astratta come io la presentai, ma per un sentimento intimo. L'irrompere, nella sfera d'affermazione del corpo, della propria negazione da parte di un estraneo è sentito dalla vittima dell'ingiustizia come un dolore morale diretto, del tutto separato e diverso dal dolore fisico che le fa inoltre provare l'atto, o dal dispiacere che le causa il danno. D'altra parte l'autore dell'ingiustizia riconosce di essere «*in sè*» la medesima volontà che gli appariva nell'altro corpo, s'avvede dell'affermarsi di essa in uno dei suoi fenomeni con tanta veemenza da divenire, sorpassando le frontiere e le forze di questo corpo, negazione di sè

stessa in un altro fenomeno; per conseguenza sente come una tale veemenza lo metta in lotta con sè stesso in quanto costituisce la volontà in sè, e come laceri il suo proprio seno; anche il colpevole, ripeto, comprende tutto questo istantaneamente, non in astratto, ma per un certo senso vago: lo si dice *rimorso della coscienza* o, in modo più speciale nel caso presente, il sentimento di *aver commesso un'ingiustizia.*

L'ingiustizia, di cui abbiamo analizzato la nozione nella sua più astratta generalità, si esprime in concreto nel modo più amplio, più speciale e più palpabile col cannibalismo: ecco il suo tipo più netto e più evidente, l'immagine esecrabile del conflitto più impetuoso della volontà con sè stessa nella sua oggettivazione più alta, l'uomo. Si esprime inoltre coll'omicidio, la effettuazione del quale produce immediatamente e con una chiarezza orribile il rimorso, di cui abbiamo poco fa spiegato il significato in termini brevi ed astratti, e porta alla calma dello spirito un colpo dal quale questo non si rialza mai più; perciocchè il terrore che ci fa rabbrividire dopo aver commesso un assassinio, come pure lo spavento che ci fa indietreggiare di fronte all'assassinio che siamo per commettere, corrispondono all'attaccamento senza limite per la vita di cui qualunque essere vivente è penetrato nella sua qualità di fenomeno del voler-vivere. (Del resto, qui avanti, analizzeremo più intimamente questo sentimento che accompagna l'effettuazione di un'ingiustizia o di un atto di cattiveria, in altri termini il rimorso, e gli daremo la nettezza d'una nozione astratta). Ogni mutilazione o lesione del corpo altrui, fatta con intenzione, un colpo pur anche, appartengono per la loro essenza alla categoria dell'omicidio, e non ne differiscono se non per il grado. — L'ingiustizia si mostra ancora nel servaggio, nella schiavità forzata, finalmente in qualunque attacco alla proprietà degli altri; quest'attacco, in quanto la proprietà costituisce il frutto del lavoro, è dello stesso genere della precedente ingiustizia colla quale ha relazione come il fatto di semplici colpi o ferite ha relazione coll'omicidio.

Infatti, nel senso della nostra spiegazione dell'ingiustizia, la sola *proprietà* che non si può togliere ad un uomo *senza ingiustizia* è il frutto dell'impiego delle sue forze: togliendogliela si priva la volontà delle forze del corpo in cui è oggettivata per farle servire a quella oggettivata in un altro corpo. Perciocchè così soltanto l'autore dell'ingiustizia, attaccandosi non al corpo altrui ma a qualche cosa d'inanimato e differente da questo corpo, irrompe nella sfera d'affermazione della volontà estranea, poichè le forze, il lavoro dell'altro corpo, si sono per così dire unite, identificate colla cosa. Ne segue che qualunque diritto di

vera proprietà, vale a dire morale, è fondato in origine interamente ed unicamente sul lavoro: ciocchè fu ammesso quasi dappertutto fino a Kant; il codice più antico di legislazione che esista lo esprime chiaramente con parole mirabili: «I saggi che «conoscono i tempi più remoti dichiarano che un campo colti- «vato è la proprietà di chi lo ha dissodato, migliorato e lavo- «rato, come l'antilope appartiene al primo cacciatore che l'ha «ferita mortalmente». — Codice delle leggi di Manu, IX, 44. — La debilità senile di Kant può sola spiegarmi l'insieme della sua teoria del diritto, che non è se non uno strano tessuto di errori nascenti gli uni dagli altri, particolarmente in quanto riguarda il diritto di proprietà, fondato sulla prima occupazione. Come infatti la semplice dichiarazione della mia volontà potrebbe escludere gli altri dal godimento di una cosa e creare immediatamente un diritto in mio riguardo? Evidentemente questa dichiarazione ha bisogno essa medesima di appoggiarsi sopra un titolo di diritto, mentre Kant ammette che lo costituisce. Come la condotta di un uomo potrebbe essere in sè, ossia moralmente, ingiusta perchè egli non prende in considerazione certe pretese al possesso esclusivo d'una cosa, quando queste pretese non sono fondate che sulla loro semplice enunciazione? Che mai potrebbe turbare la sua coscienza (essendo evidente e ben facile a comprendere come non possa esistere affatto *presa di possesso legale,* ma solo un'*acquisizione di possesso*) un'appropriazione della cosa, per aver esercitato sopra di essa forze in origine proprie all'individuo? Infatti quando coll'aiuto d'uno sforzo estraneo, per minimo che sia, una cosa è stata lavorata, abbellita, protetta contro la distruzione, un tale sforzo consista anche solo nel raccogliere o nello spiccare un frutto selvatico, qualcuno, impadronendosene, toglie altrui il risultato di forze esercitate; impiega dunque il corpo altrui, in luogo d'impiegarvi il proprio, a servire la sua volontà; spinge così l'affermazione di questa al di là del fenomeno che le è proprio, e giunge sino a negarla nel fenomeno estraneo: in altre parole, commette un'ingiustizia (1). — Il semplice uso d'una cosa, senza alcun lavoro per coltivarla o per metterla al sicuro dalla distruzione, non dà invece diritto su di essa più che non ne dia al possesso esclusivo una dichiarazione della volontà. Una famiglia che fosse andata a caccia per un secolo sopra un territorio, e non si

(1) Non è dunque necessario ammettere per base del diritto naturale di proprietà due titoli paralleli, fondati l'uno sulla *detenzione* e l'altro sulla *formazione;* quest'ultimo basta sempre. Soltanto la parola *formazione* è impropria, perchè l'applicazione d'uno sforzo ad una cosa non serve sempre a darle una *forma.*

avesse preso la menoma cura per migliorarlo, non può, senza commettere un'ingiustizia morale, respingere un nuovo venuto che volesse cacciarvi. Il preteso diritto di prima occupazione in virtù del quale, per aver semplicemente goduto di una cosa, si reclama una ricompensa, ossia la facoltà esclusiva di goderne anche per l'avvenire, non trova fondamento morale. Il nuovo venuto potrebbe a molto miglior diritto opporre a colui che non si appoggia se non sopra un titolo siffatto: « Precisamente per-« chè tu hai goduto tanto a lungo è giusto che altri goda alla « sua volta ». In quanto alle cose che non si prestano ad alcun lavoro, sia per essere migliorate, sia per essere garantite dalla distruzione, esse non ammettono un possesso esclusivo fondato moralmente, eccetto che nel caso di una cessione volontaria a qualcuno da parte di tutti in ricompensa, per esempio, d'altri servigi; ma ciò suppone già una società regolata da una convenzione, vale a dire uno stato. Il diritto di proprietà fondato moralmente, quale lo abbiano dedotto, dà, per sua natura, a chi lo possiede un potere tanto illimitato quanto quello che costui ha sul proprio corpo; ne segue che per cambio o donazione egli può trasmetter la sua proprietà ad altri che possederanno allora la cosa ad un titolo così bene fondato come lo era il suo.

In quanto concerne la *perpetrazione* di un'ingiustizia, essa può effettuarsi colla *violenza* o coll'*astuzia,* le quali si equivalgono circa la loro essenza morale. In primo luogo, per l'omicidio, moralmente è indifferente che lo si abbia commesso col pugnale o col veleno; e analogicamente questo è vero anche per qualunque lesione corporale. Tutti gli altri casi d'ingiustizia possono sempre esser ridotti al fatto che, coll'ingiustizia che commetto, costringo un altro individuo a servire la mia volontà in luogo della sua, ad agire a mio capriccio e non al suo. Per via della violenza vi riesco a mezzo della causalità fisica; per via dell'astuzia a mezzo della motivazione, ossia della causalità che agisce sulla conoscenza: ciocchè significa che propongo alla volontà d'un individuo *motivi simulati,* in virtù dei quali costui, credendo seguire *la sua volontà, segue la mia.* Siccome l'ambiente in cui si trovano i motivi è la conoscenza, io non posso riescire se non falsando la conoscenza, atto che costituisce la *menzogna.* Questa ha sempre per iscopo di agire sopra una volontà straniera, d'influire sopra la conoscenza altrui — non sulla conoscenza in sè e come tale, ma come mezzo, ossia in quanto essa determina la volontà. Perciocchè la mia menzogna medesima, partendo dalla mia volontà, deve avere un motivo: questo non può essere che la volontà straniera e non la conoscenza straniera in sè stessa e per sè stessa, perchè in tale qualità essa non può mai influire sulla mia propria volontà, non può mai

muoverla, nè divenire un motivo delle sue mire: un simile motivo non può esser se non la volizione e l'azione d'altri e soltanto per mezzo di queste, per conseguenza in modo indiretto, la conoscenza estranea può divenire motivo. Ciò si applica non solo alla menzogna evidentemente interessata, ma anche a quella provocata da pura cattiveria, a quella che gode di pascersi delle conseguenze dolorose prodotte in altri da un errore che essa medesima ha fatto nascere. Anche la semplice millanteria tende già ad influenzare la volontà e la condotta degli altri col tentare di ingrandire la considerazione o di migliorare l'opinione a cui si può pretendere da parte loro. — Il semplice rifiuto di dire la verità, ossia in generale di enunciare un fatto, non è in sè un'ingiustizia; ma lo è il far credere il falso. Chi rifiuta d'indicare la buona strada al viaggiatore smarrito non è ingiusto, ma lo diviene se gli dà una falsa direzione. — Da quanto precede risulta che ogni *menzogna*, precisamente come ogni atto di violenza, è a tal titolo un'*ingiustizia*, perchè, come l'atto di violenza ha per iscopo di estendere il dominio della propria volontà su altri individui, per conseguenza, d'affermare la propria volontà negando l'altrui, ciocchè fa anche la violenza. Ma la menzogna più perfetta si è *la violazione d'un accordo preso*, perchè qui tutte le condizioni che abbiamo enunciate si trovano riunite in modo evidente e completo. Infatti quando concludo una convenzione, ciò a cui s'impegna l'altro contraente è, per mia stessa confessione, il motivo diretto dell'obbligo che sono per assumere a mia volta. Le promesse reciproche sono prudentemente discusse prima di essere scambiate in termini formali. Le dichiarazioni reciproche sono, per ipotesi, circa la loro verità in potere di ciascuno dei dichiaratori. Se l'altro contraente viola la convenzione, si è ch'egli mi ha ingannato: suggerendo alla mia conoscenza l'apparenza di motivi, ha diretto la mia volontà secondo le sue intenzioni ed ha esteso il dominio della volontà sua fino sulla mia persona: ha dunque commesso così una completa ingiustizia. Ecco le basi morali della legittimità e validità delle *convenzioni*.

L'ingiustizia commessa per mezzo della violenza non è per il suo autore così obbrobriosa come quella commessa per mezzo dell'astuzia, perchè la prima fa mostra di una forza fisica che, in qualunque circostanza, impone agli uomini, mentre la seconda, coll'impiego di vie oblique, palesa debolezza ed avvilisce l'uomo fisicamente e moralmente in una volta; inoltre perchè la menzogna e l'astuzia non possono riescire se non se chi ne usa manifesti lui stesso orrore e disprezzo per simili mezzi allo scopo di cattivarsi la confidenza altrui, il suo trionfo risultando allora dall'essergli attribuita una lealtà che non possiede. — La

profonda avversione che ispirano l'astuzia, la malafede, il tradimento, proviene da questo che la buona fede e la probità sono un legame esteriore che riunisce in un tutto la volontà dispersa in una moltitudine immensa d'individui, e che limita così le conseguenze dell'egoismo proveniente da tale dispersione. La mala fede e il tradimento rompono questo legame ed aprono un campo sconfinato alle conseguenze dell'egoismo.

L'insieme di quanto abbiamo esposto ha dimostrato come il concetto d'*ingiustizia* ammetta tale qualità di condotta per cui l'individuo spinge l'affermazione della volontà manifestantesi nel suo corpo fino alla negazione di quella che appare nel corpo altrui. Con esempî molto generali abbiamo fatto vedere dove cominci il dominio dell'ingiustizia, e stabilito, con piccolo numero di nozioni principali, quali ne sieno i differenti gradi, dai più elevati ai più bassi. Da tutto ciò risulta che la nozione d'*ingiustizia* è primitiva e positiva, mentre l'opposta, quella di *giustizia,* è derivata e negativa. Perciocchè bisogna riferirsi ai concetti, non alle parole. Infatti non si avrebbe mai sentito parlare di *giustizia,* se l'*ingiustizia* non sussistesse. La nozione di giustizia non contiene che la negazione dell'ingiustizia; ad essa si riferisce ogni azione che non oltrepassa i limiti che abbiamo stabilito più addietro, vale a dire che non nega la volontà altrui allo scopo di affermare maggiormente la propria. Il detto limite divide, sotto il rapporto della qualità puramente e semplicemente *morale,* tutto il dominio delle azioni possibili in giuste ed ingiuste. Dal momento che un'azione non invade, nel modo indicato, la sfera d'affermazione di una volontà estranea negandola, non costituisce un' ingiustizia. Così rifiutare, per esempio, di soccorrere qualcuno che si trova in urgente pericolo, o vedere con occhio impassibile un uomo che muore d'inedia quando si ha il superfluo per sè medesimi, benchè sieno atti d'una crudeltà infernale, non sono ingiustizie: soltanto si può affermare con sicurezza che chiunque è capace di spingere a questo punto l'inumanità e la durezza di cuore, è pronto anche a commettere non importa quale ingiustizia, una volta che i suoi progetti lo esigano e che nessuna coercizione ne lo impedisca.

Ma il concetto di *giusto,* come negazione di quello d'ingiusto, ha trovato la sua principale applicazione, e indubbiamente anche la sua prima origine, in quei casi nei quali un tentativo d'ingiustizia è respinto colla forza: tale resistenza non può a sua volta essere ingiusta; dunque è giusta, benchè la violenza impiegata, considerata in sè ed isolatamente, costituisca un'ingiustizia, e non sia giustificata e non divenga un diritto nel caso dato se non in virtù del suo motivo. Quando un uomo nell'af-

fermazione della sua volontà arriva ad invadere la sfera d'affermazione della volontà essenziale alla mia persona, e perciò la nega, la mia difesa contro l'usurpazione non è che una negazione di questa negazione; in tale senso non faccio da parte mia se non affermare la volontà che, per sua essenza ed in origine, si manifesta nel mio corpo e si esprime già implicitamente nel suo solo fenomeno; per conseguenza non commetto un'ingiustizia, dunque faccio giustizia. Questo vuol dire che allora ho il *diritto* di negare la negazione straniera con tanta forza quanto occorre per neutralizzarla, ciocchè, lo si comprende facilmente, può giungere fino ad uccidere l'individuo: l'azione dannosa che mi minaccia come violenza esterna, può esser respinta con reazione un po' superiore senza ch'io commetta ingiustizia, dunque con giustizia; perciocchè tutto quello che viene dal mio lato resta ancor sempre nella sfera d'affermazione della volontà essenziale alla mia persona, come persona, ed espressa per mezzo di essa (si è questa sfera che forma il campo della lotta); io non invado la sfera straniera; il mio atto non è che negazione di una negazione, dunque un'affermazione; essa medesima non è negazione. Posso quindi costringere con giustizia una volontà straniera a desistere dalla negazione quando nega la volontà mia, quale si mostra nel mio corpo e nell'impiego delle mie forze per la conservazione del corpo, senza negare con questo una volontà straniera che si mantenga negli stessi limiti: in altre parole ho, fino a questo punto, un *diritto di coercizione.*

In tutti i casi in cui mi appartiene il diritto di coercizione, vale a dire quando sono pienamente autorizzato ad usar violenza verso altri, posso anche, secondo le circostanze, opporre l'astuzia della violenza senza commettere ingiustizia: ho dunque un *diritto di menzogna,* che sta in perfetta proporzione con quello di coercizione. Giurare, per esempio, ad un malandrino che vi fruga addosso, di non aver più niente sopra di sè, è agire molto giustamente; così non è che giusto, quando un ladro si è introdotto di notte presso di voi, l'attirarlo con una menzogna in cantina e rinchiudervelo. Un uomo catturato da briganti, supponiamo, o da corsari, ha il diritto per liberarsi di ucciderli sia apertamente, sia col tradimento. — Per questo non si è legati da un'obbligazione estorta con una violenza fisica diretta, perchè la vittima di tale violenza ha il diritto di salvarsi dai suoi oppressori uccidendoli ed a miglior ragione ingannandoli. Quando non si può riprendere colla forza il bene rubatoci, non si commette ingiustizia riacquistandolo coll'astuzia. Ed anche quando il giocatore gioca il danaro che mi ha truffato, ho il diritto di giocare contro di lui con dadi falsi, perchè tutto quello che gli guadagno già mi appartiene.

Chi volesse contestare tutto ciò, dovrebbe contestare anche di più le astuzie di guerra, le quali non sono che menzogne in azione ed una conferma della sentenza di Cristina di Svezia: « Non è da far fondamento sulle parole degli uomini; a mala « pena si può fidarsi dei loro atti ». — Come si vede i confini del giusto toccano immediatamente quelli dell'ingiusto. Del resto credo superfluo dimostrare come tutto questo si accordi perfettamente con quanto ho detto più addietro sull'illegittimità della menzogna e della violenza: ciò per servire anche a dilucidare le strane teorie sulla bugia pietosa (1).

Secondo quanto precede il giusto e l'ingiusto sono dunque determinazioni puramente *morali,* ossia non hanno valore se non in ciò che riguarda la condotta umana come tale ed in rapporto al *significato intimo di questa condotta in sè medesima.* Tale significato si rivela direttamente all'uomo nel suo foro interno nel fatto che da una parte l'ingiustizia è accompagnata presso chi la commette da un dolore intimo ch'egli ha della forza eccessiva d'affermazione della propria volontà, spinta fino alla negazione del fenomeno della volontà straniera, e così pure dal sentimento che gli dice che, differente come fenomeno dall'essere che ha leso, è nondimeno in sè identico con esso. La spiegazione completa di tale significato intimo di ogni rimorso non potrà esser data che più avanti. D'altra parte la vittima di un'ingiustizia sente dolorosamente la negazione del suo volere, quale è espresso già per mezzo del corpo o dei bisogni fisici, la cui soddisfazione la natura ha affidato alle forze dell'individuo; sente nel tempo stesso, che potrebbe, senza commettere ingiustizia, respingere con ogni mezzo tale negazione, se le forze non gli facessero difetto. Questo significato puramente morale è il solo che il giusto e l'ingiusto possono avere per l'uomo considerato come essere umano, e non come cittadino; resterebbe completo anche nello stato di natura, in assenza di qualunque legge positiva; esso forma la base e il contenuto di ciò che, precisamente per questa ragione è stato denominato *diritto naturale,* ma che più precisamente si dovrebbe chiamare diritto morale; perciocchè la sua autorità non si applica a ciò che si subisce, all'ingiustizia sofferta, alla realtà esterna, ma unicamente a ciò che si fa, all'ingiustizia *commessa;* concerne l'*azione* e la conoscenza interna che questa dà all'uomo della sua volontà individuale, e che si chiama *coscienza;*

(1) Lo sviluppo completo della dottrina del diritto or ora esposta si trova nella mia memoria *Sul fondamento della morale,* § 17, pag. 221-230 della prima edizione (pag. 216-226 della seconda).

nello stato di natura tale conoscenza non può estendersi in ogni caso anche al di fuori, agli altri individui, nè impedire che la violenza si sostituisca al diritto. Nello stato di natura dipende assolutamente da ciascun individuo, in qualunque occasione, il non *commettere* ingiustizia, ma non dipende affatto da lui il *non subirla,* perchè ciò proverrà da una contingenza esterna, dalla sua forza fisica. Vediamo adunque che i concetti di giusto e d'ingiusto hanno valore anche nello stato selvaggio e non sono minimamente convenzionali; solo non servono se non come nozioni *morali,* giovando ad ognuno per conoscere la propria volontà. Sulla scala dei gradi tanto diversi della forza con cui la volontà si afferma nelle creature umane, segnano essi un punto fisso, come il punto di congelazione sulla scala termometrica; questo segno è il grado a partire dal quale l'affermazione della propria volontà diventa negazione della volontà altrui: in altre parole, è il punto al di là del quale la volontà indica per mezzo di qualche ingiustizia il grado di sua energia, e così pure il livello fino a cui l'intelligenza si trova immersa nel principio d'individuazione (che è il modo d'una conoscenza interamente consacrata al servizio della volontà). Ma chi vuole trascurare o negare il lato puramente morale della condotta umana e considerarla unicamente dal punto di vista dell'azione esterna e dei suoi risultati, senza dubbio può sostenere, come ha fatto Hobbes, che il giusto e l'ingiusto sono determinazioni convenzionali, stabilite arbitrariamente e per conseguenza non esistenti fuori della legge positiva, e noi non potremo mai dimostrargli con l'esperienza esterna ciocchè a questa non appartiene. Questo stesso Hobbes nel trattato « *De principiis Geometrarum* » fa spiccare in modo molto bizzarro l'empirismo assoluto della tendenza della sua mente negando le matematiche pure propriamente dette e sostenendo con ostinazione che il punto ha un'estensione e la linea una larghezza: ora siccome non siamo in grado di mettergli sotto gli occhi un punto senza estensione ed una linea senza larghezza non possiamo dimostrargli l'*apriorità* delle matematiche, come non possiamo fargli ammettere quella del diritto dal momento che egli rifiuta qualunque conoscenza che non proceda dall'empirismo.

La *dottrina del diritto puro* è dunque un capitolo della *Morale* e concerne ciocchè si *fa,* non ciocchè si *subisce.* Perchè solo l'azione è manifestazione della volontà, e si è questa che la morale prende in considerazione. Subire l'ingiusto è un vero accidente: la morale non può occuparsene che indirettamente, e soltanto per dimostrare che quanto si fa all'unico scopo di non soffrire un'ingiustizia non costituisce un'azione ingiusta. — Lo sviluppo di questo capitolo della morale avrebbe per oggetto il

determinare esattamente il limite fino a cui un individuo può giungere nell'affermazione della volontà già oggettivata nel suo corpo senza che divenga una negazione della stessa volontà quale appare in altrui; e poi il precisare anche gli atti che oltrepassano tale limite, che sono dunque ingiusti e che possono per conseguenza a loro volta esser respinti senza ingiustizia. Così l'azione propriamente detta resta sempre l'oggetto che avrebbe in vista.

Al di fuori, come risultato empirico, incontriamo ora il fatto dell'*ingiustizia subita*, e qui, più nettamente che altrove, lo abbiamo già detto, si mostra il fenomeno del conflitto del voler-vivere con sè stesso, risultante dall'egoismo e dalla moltiplicità degli individui; questi fattori hanno per condizione comune il principio d'individuazione, perchè esso è la forma del mondo come rappresentazione per la conoscenza dell'individuo. Abbiamo inoltre veduto qui sopra che tale conflitto degli individui è la sorgente inesauribile di una gran parte di quel dolore che forma l'essenza della vita umana.

La ragione, facoltà comune a tutti gl'individui, che permette loro a differenza degli animali di non conoscere soltanto le cose particolari, ma anche di comprenderne astrattamente l'insieme nel suo concatenamento, ha fatto loro conoscere questa sorgente di dolore e li ha indotti a riflettere sul modo di attenuarla e possibilmene di sopprimerla facendo un sacrificio comune che sarebbe compensato dal vantaggio comune che ne deriverebbe. Infatti qualunque sia il piacere che l'egoismo individuale trova accidentalmente nel commettere l'ingiustizia, questa ha un correlativo necessario nella gran pena che altri prova nel subirla. E siccome la ragione, avendo il potere di abbracciare l'insieme per mezzo del pensiero, ha abbandonato il punto di vista parziale dell'essere a cui appartiene, e si è spogliata per un istante del suo attaccamento agli interessi di questo essere, così ha veduto il piacere di agire ingiustamente, che un individuo prova, sorpassato ogni volta da un dolore relativamente più grande presso chi subisce l'ingiustizia; e, siccome qui tutto è abbandonato al caso, essa ha riconosciuto inoltre che ciascheduno poteva temere di prender parte meno sovente al piacere eventuale di commettere un'ingiustizia, che non al dolore di soffrirne una. La ragione comprese così che, sia per diminuire la somma degli affanni sparsa fra noi, sia per dividerla nel modo più eguale possibile, il migliore ed unico mezzo si era di risparmiare a tutti il dolore di subire un'ingiustizia facendo egualmente rinunziare tutti al piacere di commetterla. — Questo mezzo che l'egoismo, abbandonando sulla scorta della ragione il suo punto di vista esclusivo e procedendo con meto-

do, ha trovato senza fatica ed ha progressivamente perfezionato è il *patto sociale* o la *legge*. L'origine, quale la espongo qui, ne è già stata esposta da Platone nella sua Repubblica. Essa è effettivamente la sola possibile, e la sola che spicca dalla natura stessa della questione. Lo Stato egualmente non può in nessun paese averne avuto un'altra, perchè si è precisamente questa origine, questo scopo, che ha fatto dello Stato uno Stato; ed in ciò è affatto indifferente che la condizione che l'ha preceduto presso qualunque popolo sia stata quella d'un'orda di selvaggi che vivevano indipendenti gli uni dagli altri (anarchia), o quella di una banda di schiavi che il più forte governa come gli piace (dispotismo). Nei due casi non esiste ancora lo Stato; questo nasce soltanto dall'accordo comune, ed è più o meno perfetto od imperfetto secondo che è più o meno dominato dall'anarchia o dal dispotismo. Le repubbliche inclinano all'anarchia, le monarchie al dispotismo; nel regime costituzionale, inventato per stare in bilancia tra i due, governano i due partiti. Per poter fondare uno Stato perfetto bisognerebbe cominciare col crear esseri foggiati in modo che fossero sempre pronti a sacrificare il loro proprio interesse a quello di tutti. Fino a questo punto è sempre tanto di guadagnato quando abbiasi una famiglia unica la cui prosperità sia inseparabile da quella del paese; perciocchè così, almeno negli affari gravi, la prosperità non potrà favorire mai tale famiglia senza giovare nel tempo stesso agl'interessi di tutti. Ecco ciò che costituisce la forza o i vantaggi della monarchia ereditaria.

Abbiamo veduto che la morale si occupa del giusto e dell'ingiusto esclusivamente dal punto di vista *attivo* e che determina limiti precisi di condotta a chi sarebbe deciso di non commettere ingiustizia; invece la scienza sociale, la teoria della legislazione, ha di mira soltanto l'ingiustizia *sofferta* e non si occuperebbe mai dell'ingiustizia *commessa,* se non fosse in riguardo del correlativo necessario ed inseparabile di essa, l'ingiustizia subìta; è questo il nemico contro cui lavora e su cui resta fissato il suo sguardo. Se, per impossibile, si potesse ideare un *agire ingiusto* che non fosse accompagnato dall'altra parte da un *soffrire ingiusto*, lo Stato logicamente non avrebbe da impedirlo. — Inoltre, siccome in morale il volere, l'intenzione, è la sola cosa da prendere in considerazione e la sola che abbia una realtà, la ferma volontà di commettere un'ingiustizia, impedita e resa inefficace soltanto da forza esterna, ha lo stesso valore, moralmente, dell'ingiustizia effettuata, e il tribunale morale condanna come ingiusto colui che la volle. Al contrario lo Stato non si preoccupa affatto della volontà nè dell'intenzione, per sè stesse, ma unicamente dell'*atto* (tentato o

consumato, non importa) a causa del correlativo di esso, il torto sofferto da altri: l'atto, il fatto, ecco ciò che v'ha di reale a' suoi occhi; mentre esso non fa ricerca dell'intenzione se non in quanto questa possa chiarirgli il senso dell'atto. Lo Stato non proibisce ad alcuno di pensare costantemente ad uccidere col ferro o col veleno, dal momento che sa positivamente che il timore della mannaia o del capestro impedirà di continuo gli effetti di simile volontà. E nemmeno ha il piano insensato di distruggere le tendenze ingiuste, le cattive intenzioni, ma soltanto mette sempre di contro ad ogni motivo che può indurre a commettere un'ingiustizia un altro motivo sotto forma d'una pena inevitabile, la forza del quale vinca quella del primo e ne determini la cessazione; il codice criminale è dunque un repertorio, il più completo possibile, dei contromotivi da opporre a tutte le azioni criminali presunte possibili; — in esso crimini e contromotivi sono previsti *in astratto,* perchè trovino, succedendo il caso, la loro applicazione *in concreto.* A tale scopo la scienza politica o la legislazione tolgono a prestito dalla morale il capitolo che insegna la giustizia e che, a canto del significato intimo del giusto e dell'ingiusto, fissa il limite preciso che li separa, ma unicamente per trarne utile all'inverso: quei limiti che la morale vuole non debbano mai essere oltrepassati da chi non intende *commettere* ingiustizia, sono considerati dalla legislazione dal lato opposto, ossia come limiti che non bisogna permettere sieno oltrepassati da nessuno per non aver da *soffrire* ingiustizia, limiti dunque nei quali si ha il *diritto* di far rientrare colui che li viola: per conseguenza la legislazione afforza colle leggi la parte esposta all'aggressione. Si vede che nello stesso modo in cui si è detto spiritosamente lo storico un profeta a rovescio; si può dire che il legislatore è un moralista a rovescio; e perciò che la legislazione, nel suo vero significato, ossia come dottrina dei diritti che è permesso di difendere, è il rovescio di quel capitolo della morale in cui s'insegna quali diritti non sia permesso di violare. Il concetto dell'ingiusto e della sua negazione, il giusto, da *morale,* come è in origine, diviene *giuridico* per lo spostamento del suo punto di partenza dal lato attivo al lato passivo, dunque per rovesciamento. Tale rovesciamento, unito alla teoria di Kant sul diritto, secondo la quale è dedotta molto falsamente l'istituzione dello Stato, come dovere morale, dall'imperativo categorico, ha spesso in questi ultimi tempi dato origine allo strano errore che lo Stato è un'istituzione destinata a favorire la moralità, che esso non deve la sua origine se non a questa tendenza e che quindi è diretto contro l'egoismo. Come se l'intenzione interna, alla quale sola conviene l'attributo di morale od

immorale, come se la volontà, eternamente libera, potessero essere modificate dal di fuori e da un'influenza qualunque! Ancora più assurda è la tesi lo Stato essere la condizione della libertà del suo significato morale, quindi della moralità; perchè la libertà si trova al di là del fenomeno e con più ragione al di sopra delle istituzioni umane. Lo Stato, l'abbiamo già detto, è tanto poco diretto contro l'egoismo in generale e come tale, che, proprio viceversa, deve la sua origine all'egoismo che ha appreso a conoscere sè stesso, che procede metodicamente, che è passato dal suo punto di vista unilaterale ad un punto di vista generale e che è divenuto comune a tutti per aver assunto, concentrato in sè, gli egoismi individuali: unicamente a servir questo egoismo è chiamato lo Stato, istituito precisamente per la ragione dell'impossibilità d'una moralità pura, ossia d'una condotta giusta, basata su principî morali, perchè se una condotta simile fosse possibile esso medesimo diverrebbe superfluo. Dunque non affatto contro l'egoismo, ma contro le conseguenze disastrose e reciproche le quali risultano dalla moltiplicità degli egoismi individuali e turbano il benessere di tutti, fu istituito lo Stato allo scopo di assicurare questo benessere. Perciò Aristotele ha detto (De Rep., III): *Τελος μεν ουν πολεως το ευ ζην τουτο δε εστιν το ζην ευδαιμονως και χαλως* (1). Hobbes pure ha esposto in modo preciso ed eccellente questa origine e questo scopo dello Stato, quali sono espressi da lungo tempo nel principio di qualunque sistema politico: *Salus pubblica prima lex esto* (2). — Se lo Stato raggiunge pienamente il suo scopo, il risultato ottenuto sarà lo stesso come quello che deriverebbe dal dominio generale delle intenzioni assolutamente giuste. Ma l'essenza interna, l'origine dei due fenomeni sarà diversa. Il secondo infatti risulterebbe da che nessuno vorrebbe *commettere* ingiustizia, e il primo da che nessuno vorrebbe subirla, e perchè a tale scopo sarebbero state prese misure convenienti. Questo ci mostra come lo stesso fine possa essere raggiunto benchè si parta da due direzioni opposte: un carnivoro colla museruola è inoffensivo quanto un erbivoro. — Ma lo Stato non saprebbe andar al di là: esso non potrà mai produrre una condizione di cose simile a quella che deriverebbe dalla benevolenza e dall'amore reciproco e generale. Perciocchè come abbiamo trovato poco fa che non proibirebbe un agire ingiusto a cui non corrispondesse un soffrire ingiusto, e che non lo proibisce se non perchè è condizione irrealizzabile.

(1) Scopo della riunione dei cittadini è viver bene, ossia far vita felice e bella.

(2) Prima legge sia l'interesse pubblico.

così viceversa, in virtù della sua tendenza diretta verso il benessere di tutti, lo Stato si prenderebbe assidua cura a che ciascheduno provasse ogni sorta di effetti di benevolenza e di umanità, se tutto ciò non avesse un correlativo inevitabile nella pratica della benevolenza e della carità; nel caso ogni cittadino chiederebbe di essere incaricato della parte passiva, ben preferibile all'attiva, la quale per alcun motivo non dovrebbe essere attribuita al tale piuttosto che al tal altro individuo. Per conseguenza non si può *imporre per forza* se non il lato negativo che costituisce effettivamente il diritto, e non il positivo che è quanto si comprende sotto il nome di doveri di umanità, o doveri imperfetti.

La legislazione, come abbiamo già detto, toglie a prestito la teoria del diritto puro, o naturale, e dei limiti del giusto e dell'ingiusto, dalla morale per applicarla a rovescio al suo modo di vedere, che non ha niente di comune colla morale, e per creare conforme a ciò un corpo di leggi positive con mezzi di sanzione idonei. La legislazione positiva è dunque la dottrina morale del diritto applicata a rovescio. Tale applicazione può tener conto, presso ogni nazione, delle relazioni e delle circostanze speciali. Ma soltanto a condizione d'ispirarsi sempre nelle sue parti essenziali ai principî del diritto puro, e di attingervi il fondamento di tutte le sue disposizioni, la legislazione così creata sarà, propriamente parlando, un codice di *diritto positivo* e lo Stato un *patto legittimo*, uno *Stato* nel vero senso della parola, una fondazione moralmente ammissibile, e non una istituzione immorale. In mancanza di ciò, la legislazione positiva non fonda che l'*ingiustizia positiva*: essa medesima è allora una iniquità stabilita colla violenza, e riconosciuta pubblicamente. Di tale natura sono il dispotismo, il regime della maggior parte degli Stati maomettani, ed anche certe istituzioni di molti governi costituzionali, come per esempio la servitù, il lavoro obbligatorio, ecc. La teoria pura del diritto, o il diritto naturale, anzi per dire più propriamente il diritto morale, serve di base, sempre inversamente, a qualunque legge di diritto positivo, nello stesso modo in cui le matematiche pure sono l'appoggio di qualunque ramo delle matematiche applicate. I punti essenziali della teoria del diritto puro, quali a tal uopo la filosofia deve trasmetterli alla legislazione, sono i seguenti: 1) Spiegare il significato intimo e vero, e così pure l'origine, dei concetti di giusto e di ingiusto, colla loro applicazione e col loro posto in morale; 2) Indicare la fonte del diritto di proprietà; 3) Mostrare l'origine del valore morale delle convenzioni, perchè su essa si fonda l'autorità morale del patto sociale; 4) Spiegare la nascita e lo scopo dello Stato, il rapporto di tale

scopo colla morale, e secondo questo rapporto l'applicazione più conveniente, però invertita, della teoria morale del diritto alla legislazione; 5) Farne derivare il diritto penale. — Il contenuto ulteriore della dottrina del diritto non è più che applicazione dei principî esposti, e determinazione più precisa dei limiti del giusto e dell'ingiusto per tutte le circostanze possibili della vita, che saranno a tal fine riunite e classificate sotto i diversi punti di vista in rubriche separate. In quanto concerne questi insegnamenti speciali i trattati di diritto puro sono tutti presso a poco d'accordo: non è che sui principî che differiscono assai d'opinione, perchè i principî sono sempre connessi con qualche sistema filosofico. Nello spirito del sistema nostro abbiamo trattato sui quattro primi punti principali in modo conciso e generale, ma nondimeno con chiarezza e precisione; ci resta ora da parlare nello stesso intendimento del diritto penale.

Kant pretende, erroneamente, che fuori dello Stato non esista diritto assoluto di proprietà. Secondo le deduzioni che abbiamo presentato più addietro esiste anche nello stato di natura un diritto di proprietà perfettamente naturale, ossia morale, che non si può violare senza ingiustizia, ma che senza ingiustizia si può difendere a tutta oltranza. Invece è certo che fuori dello Stato non havvi *diritto penale*. Qualunque diritto di punire non è stabilito se non dalla legge positiva, la quale anticipatamente ha fissato ad ogni delitto una pena, la cui minaccia, servendo di contromotivo, è destinata a prevalere sopra tutti i motivi che porterebbero a delinquere. È ritenuto che tale legge positiva sia stata riconosciuta e sanzionata da tutti i cittadini d'uno Stato. Essa è dunque basata sopra una convenzione comune, che tutti i membri della società hanno il dovere di eseguire in qualunque occasione; per conseguenza essi sono tenuti da una parte ad applicare la penalità, dall'altra ad assoggettarvisi; per questo lo Stato ha il diritto di costringere alla sommissione. Ne segue che lo *scopo immediato della punizione* in ogni caso dato è l'*esecuzione della legge in quanto è convenzione*. Ma scopo unico della legge si è d'impedire per mezzo dell'intimidazione che si attenti ai diritti altrui: giacchè i cittadini si sono riuniti in uno Stato, hanno rinunziato a commettere l'ingiustizia, e si sono incaricati delle spese di governo affinchè ognuno sia garantito contro l'eventualità di dover soffrire un'ingiustizia. Si vede adunque che la legge e la sua esecuzione, ossia la punizione, hanno essenzialmene in vista l'*avvenire* e non il *passato*. Ecco ciò che distingue la *punizione* dalla *vendetta*, la quale è unicamente motivata dal fatto compiuto, vale a dire dal passato in qualità di passato. Ogni rappresaglia di cui si usa in seguito ad un'ingiustizia, infliggendo do-

lore a chi fu ingiusto, senza altro scopo per l'avvenire, è vendetta e non può avere altro intento che quello di dare consolazione di ciò che si ha sofferto coll'aspetto del dolore che viene imposto a sua volta all'autore dell'ingiustizia. È questo cattiveria e crudeltà, e non saprebbe essere giustificato in morale. Un'ingiustizia di cui un uomo si rende colpevole in mio riguardo non mi autorizza a fargliene subire un'altra. Pagare il male col male, senza scopo ulteriore, non è morale, nè giustificabile sia moralmente, sia per mezzo di qualunque altro motivo ragionevole: il diritto penale non ha senso. Perciò la teoria di Kant che pretende esser la pena stabilita unicamente in vista della punizione è irrazionale e senza fondamento. Ciò per altro non toglie che essa sia riprodotta ancora negli scritti di molti legisti, inviluppata in frasi reboanti che in ultima analisi sono ciancie vuote; essi dicono per esempio che colla pena il delitto sarà espiato, o neutralizzato, od annullato, ecc. Ma nessuno ha il diritto di arrogarsi l'ufficio di giudice, di vendicatore, puramente morale, e di punire il misfatto altrui con l'infliggere dolori: in una parola d'imporre l'espiazione. Sarebbe questa una pretesa ben audace; lo attesta la Bibbia colle parole: « Imperocchè a me soltanto è riservata la vendetta, ed « io solo renderò la retribuzione, dice il Signore ». Di certo l'uomo ha il diritto di vegliare alla sicurezza della società, ciocchè non è possibile se non minacciando pene a tutte le azioni qualificate per « criminali », allo scopo di prevenirle per mezzo di contromotivi, che consistono nelle punizioni di cui si presenta la minaccia; tale minaccia non può essere efficace se non la si realizza ogni qualvolta avviene il caso di punire. La pena, o più esattamente la legge penale, ha uno scopo puramente preventivo, quello di prevenire i delitti minacciandoli di castigo: questa verità è tanto universalmente riconosciuta, tanto evidente in sè stessa, che la troviamo enunziata in Inghilterra nell'antichissima formula d'accusa (*indictment*) di cui l'avvocato della Corona si serve anche al giorno d'oggi nelle cause criminali, e che finisce colle parole: « *Se ciò viene ad esser provato, voi, il nominato N. N., sarete punito colle pene stabilite « dalla legge, allo scopo di dissuadere gli altri dal commettere « simili delitti in avvenire* ». Quando un sovrano vuole graziare un delinquente condannato giustamente, il suo ministro dovrebbe fargli osservare che, nel caso, il delitto si ripeterebbe tosto. — Aver in vista l'avvenire, ecco ciò che distingue la punizione dalla vendetta; la punizione non può raggiungere il suo fine se non è applicata in *esecuzione d'una legge*, perciocchè così, mostrandosi inevitabile ad applicare egualmente a tutti i casi futuri, essa manterrà alla legge il potere d'intimorire, che

è lo scopo cercato. Sento qui senza fallo qualche discepolo di Kant obbiettarmi che tale interpretazione fa del delinquente che viene punito un semplice « mezzo ». I Kantiani ripetono di continuo che « *non si deve mai trattar l'uomo come mezzo, ma come scopo* »: certo sono parole che suonano degnamente, e la massima è fatta per piacere a coloro che amano avere una formula per risparmiarsi la pena di riflettere più a lungo; ma esaminata alla chiara luce del sole dessa non è se non una proposizione eminentemente vaga, indeteminata, che giunge al suo scopo soltanto in un modo affatto indiretto, e che nell'applicazione ha bisogno di essere ogni volta ed anzitutto spiegata, precisata e modificata, perchè, presa nella sua generalità, presso a poco non significa nulla, è insufficiente e problematica. Dal momento che un assassino è legalmente colpito di sentenza capitale, egli deve certamente essere impiegato come « *mezzo* », e ciò con tutta giustizia. Infatti la sicurezza pubblica, scopo essenziale dello Stato, fu turbata dal delinquente, anzi sarebbe stata distrutta se la legge non esistesse; il reo dunque, la sua vita, la sua persona devono servire all'esecuzione della legge, e, come conseguenza, al ristablimento della sicurezza pubblica; non è che giusto servirsi di lui come d'un mezzo per dare esecuzione al patto sociale ch'egli accettò nella sua qualità di cittadino; con questa convenzione ed in vista di avere assicurato il godimento della vita sua, della libertà sua, della proprietà sua, ha impegnato questi beni medesimi come garanzia d'una eguale sicurezza per gli altri, e questo pegno lo ha reso esigibile egli stesso.

Questa teoria delle pene, così direttamente chiara per qualunque cervello che ragioni da sano, è lungi dall'essere un'idea nuova, almeno nei suoi punti principali; soltanto errori sempre nuovi l'avevano quasi completamente fatta mettere da parte, per cui ho creduto di darne qui un'esposizione più chiara. Quanto essa contiene di essenziale è compreso già in ciò che ne dice Pufendorf nell'opera « *De officio hominis et civis* », L. 2, C. 13. Le stesse vedute sono accettate da Hobbes nel « *Leviathan* », C. 15 e 28. Si sa che ai giorni nostri Feuerbach le ha sostenute. Stanno anche espresse nelle sentenze dei filosofi antichi: Platone le presenta chiaramente nel Protagora (p. 114 dell'edizione di Bipont), nel Gorgia (p. 168), e nell'undecimo libro delle Leggi (p. 165). Seneca espone perfettamente le idee di Platone e la teoria delle pene in generale colle parole: « Nemo prudens punit quia peccatum est, sed ne peccetur » (De ira, I. 16) (1).

(1) Il savio non punisce perchè si peccò, ma affinchè non si pecchi.

Lo Stato è dunque l'espediente per mezzo di cui l'egoismo ragionevole cerca di sfuggire alle sue funeste conseguenze, conseguenze che tornano di danno ad esso medesimo, ed il mezzo per ciascheduno di lavorare pel bene pubblico, perchè vi trova anche il proprio. Se fosse possibile allo Stato di realizzare pienamente il suo scopo, siccome sa pure sottomettersi sempre più il restante della natura per mezzo delle forze umane che concentra in sè, così colla soppressione d'ogni specie di male, potrebbe esser stabilito in questo basso mondo, in una certa misura, qualche cosa che somiglierebbe al paese della cuccagna. Ma prima di tutto lo Stato rimane molto indietro dal suo scopo; poi resterebbe ancor sempre una folla innumerevole di mali assolutamente inerenti alla vita; ove questi fossero pure soppressi, la noia prenderebbe senza ritardo il posto occupato da essi in ragione ed a misura della loro sparizione, e il soffrire continuerebbe come per lo innanzi ad essere l'elemento dell'esistenza; inoltre la discordia tra gli individui non può sparire totalmente, e, se le grandi battaglie sono impossibili, costoro si molestano con piccoli attacchi; quando finalmente per una felice eventualità l'Eris è proscritta dall'interno, essa lavora all'esterno: bandita come guerra intestina dall'istituzione d'un governo regolare, rientra dal di fuori come guerra tra popoli, e allora reclama in grande ed in una sola volta, quale debito che avrebbe lasciato accumularsi, i sacrificî sanguinosi che savie leggi le avevano sottratto in dettaglio. Per ultimo anche supponendo che una saggezza nata da un'esperienza di migliaia d'anni fosse giunta a vincere ed a cacciare per sempre tutti questi flagelli, il risultato ultimo ne sarebbe un eccesso di popolazione del nostro pianeta: con ciò soltanto una mente audace potrebbe attualmente immaginarsi i disastri spaventevoli che ne deriverebbero (1).

LA GIUSTIZIA ETERNA.

Abbiamo or ora studiato la *giustizia temporale* che risiede nello Stato, e la cui missione si è il rimunerare ed il punire: abbiamo veduto che essa non è giustizia se non in quanto mira all'avvenire, senza di che qualunque punizione d'un delitto resterebbe ingiustificabile e non sarebbe che l'aggiunta, fuor di ragione e di significato, d'un secondo male a quello già fatto. Ben altrimenti succede della *giustizia eterna* a cui abbiamo accennato più addietro: questa non regge lo Stato, ma il mondo;

(1) Si veda qui il cap. 47 dell'appendice.

non deriva da istituzioni umane, non è soggetta al caso ed all'illusione; non è incerta, vacillante e suscettibile di errore; è infallibile, certa e sicura. Il concetto di rimunerazione comprende già in sè il tempo: perciò la *giustizia eterna* non può essere rimuneratrice; essa non ha, come l'umana, la facoltà di accordare tregua, nè proroga, e neanche, come l'umana ha bisogno del tempo per esistere al fine di compensare, unicamente coll'aiuto del tempo, le cattive azioni colle loro cattive conseguenze. Qui la pena deve essere così intimamente unita al fallo. che ambedue non facciano che una sola cosa.

Δοκειτε πηδᾳν τ' αδικηματ' εις ϑεους
Πτεροισι, κἀπειτ' εν Διος δελτου πτυχαις
Γδαφειν τιν' αυτα, Ζηνα δ' εισορωντα νιν
Θνητοις δικαζειν; Ουδ' ὁ πας ουρανος,
Διος γραφοντος τας βροτων ἁμαρτιας,
Εξαρκεσειν, ουδ' εκεινος αν σκοπων
Πεμπειν ἑκαστῳ ζημιαν· αλλ' ἡ Δικη
Ενταυδα που' στιν εγγυς, ει βουλεσθ' ὁρᾳν.

Eurip. ap. *Stob.* Ecl., I., c. 4 (1).

Che una siffatta giustizia eterna esista realmente nell'essenza del mondo diverrà ben presto evidente per il lettore, s'egli ha seguìto fin qui ed afferrato il pensiero che vado sviluppando.

Il mondo, con tutta la moltiplicità delle sue parti e delle sue forme, è il fenomeno, l'oggettità d'un solo voler-vivere. L'esistenza stessa e il modo di questa esistenza, nell'insieme come nel dettaglio, vengono unicamente dalla volontà. In qualunque oggetto la volontà si mostra precisamente quale si è determinata essa medesima, per sè medesima e fuori dal tempo. Il mondo non è che uno specchio: e qualunque cosa finita, con quanto racchiude di dolori e di affanni, appartiene all'espressione di ciò che vuole la volontà: essa è tale perchè tale la vuole la volontà. È dunque rigorosa giustizia che qualunque essere porti sul dosso l'esistenza in generale, l'esistenza della sua specie e l'esistenza della sua propria individualità assolutamente quali sono, nelle condizioni date e nel mondo come è costituito, retto dal caso, dall'errore, caduco, effimero, creato per il dolore: in tutto ciò che gli succede, anzi in tutto ciò che gli può succede-

(1) Credereste voi che le iniquità volino sopra le ali fino agli Dei? e che poscia vengano scritte nelle pagine del libro di Giove e che Giove, vedendole, punisca i mortali? Nè pure tutto il cielo basterebbe, scrivendo Giove i peccati degli uomini, nè egli a mandare ad ognuno il castigo; e tuttavia la Giustizia vi è appresso se volete vederla.

re non gli si fa mai se non giustizia. Perciocchè tale è la sua volontà, e quale è la volontà tale è il mondo. La responsabilità dell'esistenza e la condizione del mondo appartengono al mondo soltanto, e non ad altri, perchè chi dunque avrebbe voluto prenderle sopra di sè? — Vuolsi sapere ciò che valgono gli uomini dal punto di vista morale, complessivamente ed in generale? Non si ha che da considerare il loro destino complessivamente ed in generale: penuria, miseria, calamità, tormento e morte. Regna nel mondo una giustizia eterna; se, presi in massa, i mortali non fossero tanto abbietti, la loro sorte, in generale, non sarebbe così triste. In questo senso possiamo dire: «Il mondo stesso è la sentenza del mondo». Se si mettesse in una bilancia, da una parte tutte le miserie del mondo e dall'altra tutte le sue colpe, l'equilibrio di sicuro sarebbe perfetto.

Tuttavia è certo che per l'intelligenza, derivata dalla volontà per esserle serva, per l'intelligenza, quale è data all'individuo, il mondo non si mostra come si rivela poi all'osservatore, ossia come l'oggettità d'una medesima ed unica volontà di vivere identica con lui: lo sguardo grossolano dell'individuo è intorbidato da ciò che gl'Indù chiamano il velo di Maia: in luogo della cosa in sè ei non vede che il fenomeno nel tempo e nello spazio, nel principio d'individuazione e nelle altre forme del principio di ragione: con un modo di conoscenza così limitato non afferra l'essenza delle cose, che è una sola; vede soltanto i fenomeni che appariscono isolati, divisi, innumerevoli, diversi ed anche affatto contrarî. Gli pare allora che piacere e dolore sieno cose del tutto differenti; tale persona gli si presenta come carnefice ed assassino, tal'altra come martire e vittima; la perversità è per lui una cosa e il dolore un'altra. Ei vede qualcuno vivere allegramente nell'abbondanza e nei piaceri, mentre da presso altri muore di morte crudele, di fame e di freddo. Allora si domanda: dove dunque è la giustizia? E, sotto l'impulso violento di quella volontà da cui ebbe la sua origine e la sua essenza, si getta nei piaceri e nelle voluttà della vita, vi si attacca con tutte le forze e non sa che con questo atto della sua volontà ha colto e connesso con sè medesimo tutti quei dolori della vita e tutte quelle torture, all'aspetto di cui fremeva di orrore poco prima. Egli vede il dolore nel mondo, e vi vede anche la cattiveria: ma lungi dal comprendere che non si tratta se non di aspetti differenti del fenomeno dello stesso voler-vivere, gli pare che sieno molto diversi tra loro, che sieno anzi l'opposto l'un dall'altro, e cerca spesso, imbevuto come è dal principio d'individuazione ed acceccato dal velo di Maia, di sottrarsi ai dolori, alle sofferenze del suo proprio *io,* colla cattiveria, vale a dire col far soffrire gli altri. — Perciocchè come in una barca, quando il

mare imperversa furioso e nell'orizzonte immenso solleva onde mostruose, il marinaio resta seduto tranquillo, pieno di confidenza, nel fragile suo legno, così in mezzo ad un mondo pieno di affanni l'uomo isolato rimane calmo perchè si appoggia e confida nel principio d'individuazione, ossia nella maniera con cui come individuo comprende le cose come fenomeno. L'immenso mondo, da per tutto pieno di dolore, in un passato infinito come in un avvenire infinito, è per lui qualche cosa d'ignoto; una favola: la sua impercettibile persona, il suo presente, che non è se non un punto, il suo benessere momentaneo, ecco la realtà per lui: non vi sono sforzi ch'egli non faccia per conservarla, fintantochè una conoscenza più giusta delle cose non gli ha aperto gli occhi. Fino allora nei penetrali più intimi della sua coscienza si agita semplicemente un oscuro presentimento che tutto questo, alla fin fine, non gli è affatto estraneo, e che anzi potrebbe aver con lui tale connessione da cui il principio d'individuazione non fosse in caso da difenderlo. Da questo presentimento viene il fremito irresistibile, comune a tutti gli uomini (e forse anche agli animali più intelligenti), che li prende d'improvviso ogni volta che per un caso qualunque si trovano sconcertati sul principio d'individuazione, quando il principio di ragione, sotto qualcuna delle sue forme, sembra subire una deroga: per esempio allorchè ci pare che si produca un cambiamento senza causa, o che una persona morta ritorni sulla terra, o che in un modo qualsivoglia il passato e l'avvenire sieno presenti davanti a noi, o che ci vediamo vicini oggetti assai lontani. Il terrore immenso che s'impadronisce di noi in tali casi risulta dal fatto che siamo turbati e confusi circa la nostra maniera di interpretare i fenomeni, maniera che sola ci fa considerare la nostra persona come separata dal resto del mondo. Tale separazione invece esiste soltanto nel fenomeno, non nella cosa in sè: su ciò è fondata la giustizia eterna. — Davvero si è un terreno minato quello su cui è collocata la felicità temporale e su cui qui abbasso si aggira la saggezza. Questa protegge l'individuo dalle disgrazie, l'altra gli procura piaceri; ma l'individuo non è che fenomeno, e se differisce dagli altri, se va esente dai dolori sofferti da essi, non lo è se non come fenomeno, in virtù del principio d'individuazione. Secondo l'essenza vera delle cose ogni uomo deve considerare tutti i dolori del mondo come se fossero suoi e tenere per reali anche quelli che non sono che possibili, e ciò fino a tanto che continua ad essere un deciso voler-vivere, ossia per tutto quel tempo in cui afferma la vita con tutte le sue forze. Per chi possiede un'intelligenza che penetra al di là del principio d'individuazione, la felicità temporale, dono del caso o risultato strappato per mezzo della prudenza

dalle mani del destino, in mezzo ad un patire universale, non è che il sogno del mendicante che si vede re, ma che si risveglierà per riconoscere che trattavasi di un illusione per cui si era creduto tolto alle miserie della sua esistenza.

La giustizia eterna si sottrae allo sguardo quando l'intelligenza è schiava del principio di ragione, e finchè è imbevuta del principio d'individuazione: in queste condizioni l'uomo la cerca invano; non può che surrogarla con finzioni. Egli vede il briccone, dopo misfatti e crudeltà d'ogni fatta, vivere nei piaceri e morire senza esser stato inquietato. Egli vede l'oppresso trascinare sino alla fine una vita di affanno senza che si mostri un vendicatore od un rimuneratore. Scorge e comprende la giustizia eterna solo chi sa elevarsi al di sopra della conoscenza che procede secondo il principio di ragione e che si limita ai particolari, chi sa concepire le idee e vedere al di là del principio di individuazione, e chi riconosce che le forme del fenomeno non appartengono alla cosa in sè. Solo costui, colla stessa elevazione dell'intelligenza, potrà comprendere la vera essenza della virtù, quale ce la rivelerà fra breve il seguito delle presenti considerazioni, benchè a praticarla non sia affatto richiesta la conoscenza astratta. Per conseguenza chi è giunto a tale altezza d'idee comprende che, essendo la volontà il principio d'ogni fenomeno, i tormenti inflitti agli altri e così quelli subiti da lui stesso, il male come il dolore, colpiscono sempre lo stesso e medesimo essere; che soltanto i fenomeni, in cui appariscono il male ed il dolore, si mostrano sotto forma d'individui distinti, separati da tempi e spazî lontani. Capisce che la distinzione tra colui che infligge il dolore e colui che lo subisce è soltanto fenomeno e non tocca la cosa in sè, la volontà che esiste in entrambi; questa, tratta in inganno dall'intelligenza destinata a servirla, disconosce sè stessa e, cercando in uno dei suoi fenomeni un aumento di benessere, produce in altri un eccesso di dolore: trascinata dalla sua violenza, strazia coi suoi denti la propria carne, ignorando che così ferisce sè medesima e manifestando in tal modo, per mezzo dell'individuazione, il conflitto intimo con sè stessa che occulta in seno. Persecutore e perseguitato sono identici. L'uno s'inganna non credendo d'avere la sua parte nel patimento; l'altro s'inganna non credendo di partecipare alla colpabilità. Se i loro occhi giungessero a dischiudersi, il cattivo riconoscerebbe che nel vasto mondo egli stesso vive nell'intimo d'ogni creatura che soffre e che, quando è dotata di ragione, si domanda invano per quale scopo è stata chiamata a vivere ed a patir pene che sa di non aver meritato: l'infelice a sua volta comprenderebbe che tutto il male che si commette od è stato commesso sulla terra, deriva da quella volontà che costituisce

anche la essenza di lui stesso, e di cui egli pure è il fenomeno; comprenderebbe che in virtù di tale fenomeno e della sua affermazione, egli ha assunto tutti gli affanni che ne dipendono, e che deve sopportarli in tutta giustizia per tutto quel tempo in cui continua ad essere questa volontà. — Tali vedute hanno ispirato il genio divinatore di Calderon quando nel dramma *La vita è un sogno* dice:

Peus el delito mayor
Del hombre es haber nacido.

(Poichè il più gran delitto
Dell'uomo è d'esser nato).

E come infatti non sarebbe un delitto dal momento che una legge eterna lo colpisce di morte? Con questi versi Calderon non ha fatto che esprimere il dogma cristiano del peccato originale.

La conoscenva viva della giustizia eterna, di questo braccio di bilancia che unisce indissolubilmente il *malum culpae* al *malum poenae,* richiede che l'uomo si elevi interamente al di sopra dell'individualità e del principio stesso della sua possibilità: da ciò viene che essa resterà sempre inaccessibile alla maggior parte degli uomini, come la sua più stretta alleata, la conoscenza chiara e precisa dell'essenza della virtù, di cui ci occuperemo or ora. — Per questo, nei Veda, lo studio dei quali non era permesso se non alle tre caste rigenerate, costituendo la dottrina esoterica della loro filosofia, i saggi antichi delle popolazioni dell'India l'hanno spiegata tanto direttamente quanto il concetto per sè stesso e la lingua loro lo permettevano e quanto la loro maniera di esporre, sempre immaginosa ed anche rapsodica, vi si prestava: ma nella religione popolare o dottrina esoterica, l'hanno presentata per mezzo di miti soltanto. Tale esposizione diretta noi la troviamo nei Veda, frutto della più alta intelligenza e della suprema saggezza umana: le Upanishadi, pervenute a noi come il dono più prezioso che ci abbia recato il secolo presente, ce ne danno la sostanza espressa in diversi modi, di cui è degno della più seria considerazione il seguente: si fanno passare sotto gli occhi dell'allievo tutti gli esseri del mondo animato ed inanimato e su ciascuno di essi si pronuncia la parola *Tatoumes,* o più correttamente *tat twam asi* espressione che è passata allo stato di formula detta *Mahavakya* e che significa: *Questo sei tu.* Per il popolo, nei limiti ristretti in cui l'intelligenza gli permetteva di afferrarla, questa verità fu tradotta nel modo di conoscenza secondo il principio di ragione, che per sua natura non può affatto ammetterla pura ed in sè, trovandosi anzi in contraddizione con essa: ma sotto forma di mito le fu dato un equivalente bastante a servire per regola di condotta, poichè que-

sta interpretazione metaforica e conforme alla conoscenza secondo il principio di ragione le permette di comprendere il valore morale della condotta quantunque sia cosa estranea a tal modo di conoscenza: ora è questo lo scopo di tutte le dottrine religiose, mentre esse non sono che miti i quali rappresentano verità a cui l'intelligenza grossolana dell'uomo non può arrivare. In questo senso il mito indiano può esser detto nella lingua di Kant un postulato della ragione pratica: sotto tal punto di vista esso ha l'immenso vantaggio di non contenere altri elementi che quelli messici sotto gli occhi dalla realtà e di poter per conseguenza appoggiare ciascuna sua astrazione con dati intuitivi. Intendo alludere al mito della trasmigrazione delle anime. Esso insegna che tutti i patimenti che da vivi si ha inflitto a qualche creatura saranno da espiare soffrendo identicamente gli stessi dolori su questa terra, in modo tale che chiunque non ha fatto che uccidere un animale dovrà dopo un tempo infinito rinascere sotto la figura dello stesso animale e subire la stessa sorte. La metempsicosi insegna pure che la condotta del cattivo lo condanna a ritornare sulla terra sotto forma d'una creatura sofferente e disprezzata, a rinascer donna, animale, paria, tschandala, lebbroso, coccodrillo, ecc. Tutti i tormenti che minaccia, li presenta sotto immagini intuitive, prese nel mondo reale sotto figura di creature che soffrono e che ignorano anche perchè hanno meritato simile destino; essa non ha bisogno di chiamare in suo aiuto qualche altro inferno. In cambio promette quale ricompensa alla virtù una nuova nascita sotto una forma migliore e più nobile, come brahmino, come savio, come santo. Ma la ricompensa suprema, promessa agli atti più nobili ed alla rassegnazione più perfetta, riservata pure alla sposa che in sette esistenze successive è morta volontariamente sul rogo del marito, ed all'uomo puro la cui bocca non ha mai proferito menzogna, questa ricompensa non può essere espressa dal mito in linguaggio terrestre che in modo negativo, colla promessa, cioè, così spesso ripetuta, di non dover più rinascere: *non adsumes iterum existentiam apparentem* (1), o come la enunciano i Buddisti che non ammettono i Veda, nè le caste: *Tu arriverai al Nirvana, vale a dire ad uno stato in cui non esistono quattro cose: la nascita, la vecchiezza, la malattia e la morte.*

Giammai mito si è avvicinato, e si avvicinerà, ad una verità filosofica accessibile a così poca gente, quanto questa vecchia dottrina del popolo più nobile e più antico, presso il quale, benchè snaturata su molti punti, regna ancora come articolo di fede popolare ed esercita anche oggidì, come l'esercitava quat-

(1) Non assumerai più a lungo esistenza apparente.

tro mila anni addietro, l'influenza più decisiva sulla vita. Perciò questa interpretazione mitica *non plus ultra* è stata adottata con ammirazione da Pitagora e da Platone che l'avevano ricevuta dall'India o dall'Egitto, che la rispettavano, che l'applicavano e che, non sappiamo fino a qual punto, vi prestavano fede essi medesimi. — Noi, invece, noi mandiamo ai Brahmini *clergymen* inglesi e tessitori della congregazione morava affinchè raddrizzino loro caritatevolmente le credenze ed affinchè insegnino ad essi come sieno stati creati dal nulla e come per questo debbano essere penetrati da riconoscenza e da gioia. Ma ci succede come a colui che scaglia una palla contro una roccia. Mai, mai le nostre religioni prenderanno radice nell'India: la saggezza antica e primitiva del genere umano non sarà distrutta dagli avvenimenti che ebbero luogo in Galilea. Ben altrimenti, si è la saggezza indiana che influisce verso l'Europa e che trasformerà radicalmente le nostre vedute e le nostre idee.

COSCIENZA DELLA GIUSTIZIA ETERNA.

Dalle ricerche, esposte non in allegorie ma filosoficamente, sulla giustizia eterna passeremo ora a considerazioni che vi si legano immediatamente sull'importanza morale della condotta e così pure della coscienza, che è la conoscenza semplicemente sentita. Ma prima voglio chiamar l'attenzione sopra due particolarità della natura umana che contribuiranno a spiegare come l'uomo, almeno per un sentimento vago, conosca la sostanza della giustizia eterna e la sua base, ossia l'unità e l'identità della volontà in tutti i suoi fenomeni.

Fuori affatto da ciò che abbiamo dimostrato essere lo scopo dello Stato nel punire, scopo su cui trova la base il diritto penale, quando è stata commessa una cattiva azione, si produce non solo nella vittima, molto spesso animata dal desiderio della vendetta, ma anche nello spettatore più disinteressato, un sentimento di soddisfazione nel vedere colui che ha fatto il male provarlo a sua volta precisamente nella stessa misura. A' miei occhi con ciò non si esprime altro che la coscienza della giustizia eterna, però mal compresa e immediatamente falsata, perchè lo spirito ancora torbido, sotto l'impero del principio d'individuazione, commette un'anfibologia di concetti domandando al fenomeno ciò che non appartiene se non alla cosa in sè; lungi dal comprendere che in fondo offensore ed offeso sono identici e che si tratta sempre dello stesso essere il quale, disconoscendosi nel suo proprio fenomeno, sopporta in una volta il dolore e la colpa, vuole inoltre vedere il dolore in quell'individuo in cui si

trova già la colpa. Quando un uomo, ad una cattiveria fuori dell'ordinario accoppia facoltà che molti de' suoi simili non possiedono, quantunque sieno forse altrettanto cattivi, la forza della sua intelligenza, che gli dà una immensa superiorità su di essi, gli permette di attirare calamità inaudite sopra milioni d'esseri — tale sarebbe, per esempio, un conquistatore; — v'ha, in questo caso, ben pochi che non vorrebbero veder costui espiare un giorno in qualche luogo con una somma eguale di dolore i mali che ha causato: ciò viene perchè essi non comprendono come, in sè, l'autore di tanto male e le sue vittime si identifichino; perchè non vedono come la volontà che anima queste, che è il principio stesso della loro esistenza, esista anche nel loro carnefice, presso il quale manifesta la sua essenza con un grado estremo di chiarezza; perchè non riconoscono come l'oppressore soffra quanto gli oppressi ed in una misura precisamente in rapporto colla lucidità più grande della sua coscienza e colla veemenza più forte della sua volontà. — Ma una coscienza più profonda, liberata dai vincoli del principio d'individuazione, una intelligenza più elevata, sorgente d'ogni virtù o d'ogni grandezza d'animo, non nutrono più tali esigenze di giustizia vendicatrice: ne troviamo la prova nella morale cristiana che proibisce assolutamente di pagare il male col male e che fa regnare la giustizia eterna in un dominio che non è quello del fenomeno, ma bensì quello della cosa in sè. (*A me la vendetta, io renderò la retribuzione, dice il Signore.* Rom. XII, 19).

V'ha un altro tratto caratteristico della natura umana, molto più sorprendente ma anche molto più raro, che indica il medesimo desiderio di far discendere la giustizia eterna sul terreno della pratica, ossia del principio d'individuazione, che palesa nel tempo stesso la confusione della coscienza, e che dimostra come il voler-vivere, — lo dicevo già più addietro, — rappresenti a sue spese una grande tragicommedia e come una medesima ed unica volontà traspiri in tutti i suoi fenomeni: ecco di che si tratta. Noi vediamo talvolta un uomo sdegnarsi tanto profondamente di qualche grande iniquità di cui fu vittima od anche solo testimonio, ch'ei fa con riflessione il sacrificio sicuro della vita pur di colpire colla sua vendetta l'autore del male. Lo vedremo, per esempio, appostare per lunghi anni qualche potente oppressore, assassinarlo e montar poi sul patibolo per subirvi quella morte che prevedeva e che spesso non ha nemmeno cercato di evitare perchè la vita a' suoi occhi non aveva valore se non come mezzo per arrivare alla vendetta. — Tali esempi si trovano specialmente fra gli spagnuoli (1). Cercando attentamente il significato di

(1) Ricordiamo quel vescovo spagnuolo che nell'ultima guerra si avve-

questo sentimento di vendetta, lo scopriremo ben differente dall'altro sentimento comune che cerca di lenire il male sofferto colla vista del male inflitto: dovremo anzi riconoscere come ciò che l'ispira meriti meno d'esser chiamato una vendetta che una punizione perchè ha in vista piuttosto di influire sul futuro per mezzo di un esempio, e tutto questo senza scopo alcuno egoista in quanto riguarda il vendicatore, poichè la sua perdita è certa, e in quanto riguarda la società, alla cui sicurezza provvedono le leggi: nel caso la pena è applicata ad un individuo isolato, e non dallo Stato, nè in esecuzione d'una legge; essa colpisce anzi un'azione che lo Stato non voleva o non poteva punire e di cui disapprova il castigo. Io credo che uno sdegno che può spingere un uomo tanto al di là dei limiti di ogni amore di sè sorge dal più profondo del sentimento cosciente ch'egli possiede d'essere lui stesso quel voler-vivere tutto intero che si mostra in tutti gli esseri e in tutti i tempi e che non può rimanere indifferente al presente, nè al più lontano avvenire, poichè essi gli appartengono in egual misura: affermando tale volere egli chiede nondimeno che nel dramma che il suo essere rappresenta non comparisca più un soggetto così mostruosamente esecrabile, e cerca di intimidire i futuri scellerati coll'esempio d'una vendetta contro cui non v'ha difesa, dal momento che il timore di morire non trattiene il vendicatore. Il voler-vivere, quantunque si affermi ancora, qui non è più annesso al fenomeno isolato, all'individuo; esso comprende l'idea dell'umanità di cui vorrebbe purificare il fenomeno da deformità tanto mostruose e schifose. Per una creatura umana è un tratto di carattere raro, significante, che si eleva fino al sublime, il sacrificare il proprio individuo aspirando a divenire l'esecutore di quella giustizia eterna di cui disconosce tuttavia la vera natura.

BONTA' E CATTIVERIA.

Le considerazioni precedenti sulla condotta dell' uomo ci hanno apparecchiati a questo ultimo studio, e ci hanno facilitato considerevolmente il compito di mettere in chiaro, sotto una forma astratta ed in uno spirito filosofico, l'importanza veramente morale della condotta, ciocchè in lingua volgare è indicato colle parole « *buono* » e « *cattivo* », parole di cui l'uomo si contenta per comprenderla perfettamente: dimostreremo inoltre che tutto questo fa parte del nostro pensiero fondamentale.

---

lenò in un pranzo insieme ai generali francesi suoi convitati; altri fatti simili sono avvenuti durante la guerra di Spagna. Si trovano esempî analoghi in Montaigne, Libro II, Cap. 12.

Ma prima le nozioni di *buono* e di *cattivo* che nei loro scritti i filosofi d'oggidì considerano, cosa strana!, come semplici e per conseguenza come non suscettibili di analisi, voglio sieno qui ricondotte al loro proprio significato, allo scopo di non lasciare il lettore nell'errore di credere che esse comprendano più che in realtà non ne sia il caso e che esprimano già per sè stesse tutto quello che è necessario ora di esporre. Posso ben farlo da parte mia perciocchè non ho l'intenzione di trincerarmi in questi paragrafi della morale dietro la parola « *buono* » più che non l'abbia fatto nell'Estetica dietro le parole « *bello* » o « *vero* », per dare ad intendere poi, prendendo un'aria grave e dopo avervi attaccato l'affisso « *tà* » (1), il quale sembra oggi avere una *σεμνοτης* (importanza) speciale e servire di scappatoia in molte circostanze, per dare ad intendere, ripeto, che pronunciando queste tre parole ho fatto qualche cosa di più che accennare tre concetti estremamente vasti ed astratti, molto poveri per conseguenza nel contenuto, ed aventi origini e significati diversissimi. Infatti queste tre parole, che in origine indicavano qualche cosa tanto perfetta, non possono più che ispirare ripugnanza, perchè qualunque lettore che ha preso conoscenza degli scritti moderni, ha dovuto vedere mille volte l'autore più incapace di pensare immaginarsi che gli basti proferirle, con una gran bocca spalancata e con una faccia da pecora ispirata, per aver annunziato una profonda verità.

La nozione « *vero* » è stata spiegata nella mia dissertazione sul principio di ragione, Cap. 4, § 29 e seguenti. Tutto il nostro libro terzo ha servito a dare per la prima volta il vero significato della nozione « *bello* ». Ora ci occuperemo a restituire alla nozione « *buono* » il suo vero senso, ciocchè può esser fatto in poche parole. Tale concetto è essenzialmente relativo ed indica *la convenienza d'un oggetto a qualche tendenza determinata della volontà*. Così dunque il pensiero accetta per buono tutto ciò che soddisfa la volontà in una qualunque delle sue manifestazioni, tutti gli oggetti che le servono per raggiungere il suo scopo, per quanto d'altra parte sieno differenti in tutto il resto. Per questo diciamo: buon cibo, buona via, buon tempo, buone armi, buon augurio ecc.; in breve, chiamiamo buono tutto ciò che è precisamente quale lo desideriamo in quel momento, sicchè tale cosa può esser buona per qualcuno e affatto l'opposto per altri. La nozione « buono » si divide in due sottospecie: l'una che si riferisce alla soddisfazione immediata della volontà attuale e l'altra che ne comprende la soddisfazione mediata, posta nell'avvenire; altrimenti detto, la prima concerne il dilettevole

(1) Per formare i sostantivi bontà, verità, beltà, ecc. (*Nota del Trad.*).

e la seconda l'utile. — La nozione opposta, fino a che si tratta di esseri non conoscenti, è espressa colla parola «*cattivo*», più raramente e più astrattamente con l'altra «*male*»; esse indicano per conseguenza tutto quello che non combina colla tendenza attuale della volontà. Come sono state qualificate tutte le cose che possono avere un rapporto colla volontà, così è stata applicata agli esseri umani che furono trovati favorevoli, pietosi, simpatici, la qualificazione di «*buoni*», conservandole lo stesso significato e lo stesso senso relativo, come lo si trova in questo modo di dire: «Il tale è buono per me, ma non per te». Però coloro il cui carattere è tale che, lungi dal voler contrariare i desiderî altrui, sono pronti sempre a venir loro in aiuto, coloro che costantemente si sono mostrati pietosi, affabili, benefici, costoro, visto questo rapporto della loro condotta colla volontà degli altri in generale, furono detti in senso assoluto uomini *buoni*. Il concetto contrario è espresso in tedesco, e da circa cent'anni anche in francese, con una parola diversa quando si tratta di esseri intelligenti (animali ed uomini) e non è questione d'altre creature: essi sono detti «*böse*» o «*méchants*»; questa distinzione non esiste nella maggior parte delle altre lingue; così la greca designa per "*κακος*", la latina per «*malus*», l'italiana per «*cattivo*» e l'inglese per «*bad*» quegli uomini, come quelle cose inanimate, che contrariano le aspirazioni di qualche volontà individuale determinata. Così dunque, volte in origine verso la parte passiva del buono, le ricerche non hanno potuto portarsi che più tardi verso la parte attiva per studiare la condotta dell'uomo qualificato *buono* non più in rapporto agli altri, ma in rapporto a lui stesso, e sopratutto per potersi render conto da un lato del rispetto affatto oggettivo che essa ispira in altrui e della soddisfazione di sè affatto speciale che procura evidentemente all'individuo, dal momento ch'egli se la compra al prezzo di sacrifizî d'ogni foggia — e dall'altro lato del dolore interno che invece accompagna un cattivo proposito, qualunque si sia il vantaggio esterno che esso abbia procurato a colui che lo nutriva. Di qui ebbero origine i sistemi di morale, tanto quelli che si appoggiano alla filosofia, quanto quelli che sono fondati sulle religioni. Essi tutti cercano di riunire in qualche modo la felicità alla virtù: i primi si sforzano di arrivarvi sia per mezzo del principio di contraddizione, sia di quello di ragione, vale a dire identificano la felicità colla virtù, o la fanno derivare da questa; ma non ci danno che sofismi: i secondi credono di raggiungere lo scopo coll'ammettere altri mondi oltre quelli che l'espe-

rienza ci può far conoscere (1). Il nostro studio invece ci farà conoscere che l'essenza della virtù è un'aspirazione avente una tendenza affatto contraria da quella della felicità che vuole il benessere e la vita.

Da quanto abbiamo esposto risulta che in virtù della sua nozione il buono è *των προς τι*, ossia essenzialmente relativo, perchè la sua natura consiste nella sua relazione con una volontà speciale. Il *buono assoluto* è dunque una contraddizione; il bene supremo, *summum bonum*, significa la stessa cosa, cioè una soddisfazione finale della volontà, dopo la quale non sorgerebbero più nuovi desiderî, un motivo ultimo il compimento del quale appagherebbe in maniera indistruttibile il volere. Ora, secondo le considerazioni contenute fin qui in questo quarto libro, una cosa simile è inammissibile. La volontà non può trovare una soddisfazione che le permetta di non più ricominciare a volere, meglio che il tempo non possa finire o cominciare: non esiste per la volontà una realizzazione durevole e per sempre soddisfacente della sua aspirazione. La volontà è la botte delle Danaidi: per essa non v'ha bene supremo, assoluto, ma soltanto un bene sempre provvisorio. Se però vi si tenesse, allo scopo di dare un impiego onorario, in certa qual maniera a titolo emerito, ad una antica locuzione che non si volesse mettere completamente fuori d'uso, si potrebbe, figuratamente e metaforicamente, dire *bene assoluto, « summum bonum »*, il volere quando sopprime e nega

(1) Notiamo qui di volo che quanto crea la grande forza di qualunque dottrina religiosa, la parte dove essa prende possesso fermamente sullo spirito, si è sempre il lato morale; non direttamente come tale, ma solo in quanto si lega intimamente a tutto il resto del dogma mitico proprio a ciascuna religione e si confonde col mito, sembra possa esser spiegata la morale; talmente che, malgrado l'impossibilità assoluta di spiegare col principio di ragione il significato morale della condotta, e quantunque ogni mito non proceda se non in virtù di questo principio, i credenti considerano non pertanto il valore morale della condotta ed il mito come inseparabili ed anzi assolutamente identici e vedono in qualunque attacco diretto contro il mito un attacco al diritto ed alla virtù. Su tale idea si va tanto avanti che presso i popoli monoteisti l'ateismo e l'empietà sono divenuti sinonimi di mancanza di qualunque moralità. I preti vedono di buon occhio simili confusioni di concetti, ed è proprio così che quel mostro spaventoso del fanatismo ha potuto prodursi, dominare non solo, come si potrebbe crederlo, qua e là poche menti in modo particolare false e cattive, ma intere nazioni, e finalmente personificarsi qui in occidente, cosa che per l'onore dell'umanità non ha potuto succedere che una volta soltanto nella sua storia, nell'Inquisizione, la quale, secondo i dati più recenti, ormai autentici, ha fatto morire a Madrid (non contando gli altri numerosi nidi d'assassini sparsi per tutta la Spagna), solamente nello spazio di 300 anni, 300.000 individui fra i tormenti del rogo a cagione della fede: occorre affrettarsi a ricordare questi fatti ai zelanti non appena essi vogliono alzar la voce.

sè stesso, la vera assenza di volizione, che sola appaga e soffoca per sempre la volontà, che sola dà una soddisfazione tale da non poter più esser turbata da cosa alcuna, che sola redime il mondo; di essa tratteremo fra poco, alla fine di questo studio: la si può considerare come l'unico rimedio che guarisce radicalmente, quando tutti gli altri non sono che palliativi ed anodini. In questo senso la parola greca "τελος", e così la latina « *finis bonorum* », si applicano ancor meglio alla cosa. — Ecco quanto avevo a dire sulle espressioni « *buono* » e « *cattivo* »: adesso entriamo nella questione.

Quando un uomo, non appena se ne offre a lui l'occasione e nessuna forza esterna lo trattiene, è sempre disposto ad agire ingiustamente, noi lo diciamo *cattivo*. Ciò significa, secondo la nostra definizione dell'ingiustizia, che quest'uomo non si limita ad affermare il suo voler-vivere quale si manifesta nel suo corpo, ma che ne spinge l'affermazione fino a negarla presso gli altri individui; ei lo dimostra cercando di impiegare le loro forze al servizio della sua volontà e di distruggere la loro esistenza quando essi fanno ostacolo alle sue aspirazioni. Tutto questo risulta, in ultima analisi, da quell'estremo egoismo di cui abbiamo definito la natura più addietro. Fin da bel principio qui spiccano due cose: *in primo luogo* che la vivacità del voler-vivere è eccessiva in un tale individuo e va al di là dell'affermazione del suo proprio corpo; *in secondo luogo* che la sua conoscenza, sottomessa affatto al principio di ragione ed imbevuta dal principio d'individuazione, si tiene ostinatamente attaccata alla distinzione completa che quest'ultimo stabilisce tra la sua persona e tutte le altre; per conseguenza costui non cercherà se non il proprio bene, e resterà completamente indifferente per quello degli altri; anzi il loro stesso essere sarà affatto estraneo a' suoi occhi e separato da lui con un largo abisso; chè egli, a dir vero, li considererà come semplici fantasmi che nulla hanno di reale. — Questi due elementi formano la base fondamentale d'un carattere cattivo.

Tale veemenza eccessiva del volere è già per sè stessa, e direttamente, una fonte costante di dolore. Dapprima perchè qualunque volere, come tale, nasce da una mancanza, dunque da un dolore. (Così pure abbiam veduto nel terzo libro che la calma provvisoria di qualunque volere, prodotta quando, soggetto puro ed involontario della conoscenza [correlativo dell'idea], l'uomo si abbandona alla contemplazione del bello, è già soltanto per questo un elemento principale del piacere estetico). Poi, perchè il concatenamento causale delle cose fa che nella maggior parte i desiderî restano insoddisfatti e che la volontà è più spesso contrariata di quello che soddisfatta, succede che un volere veemen-

te e molteplice trascina costantemente dietro di sè un soffrire veemente e molteplice. Perciocchè ogni sofferenza è unicamente un volere insoddisfatto e contrario: lo stesso dolore fisico, risultante da una lesione o da una distruzione materiale, non è possibile come dolore se non perchè il corpo è la volontà divenuta oggetto. — Questo fatto che un soffrire violento e multiforme è inseparabile da un volere egualmente violento e multiforme, imprime già alla fisonomia degli uomini assai cattivi il marchio d'un forte dolore interno: quand'anche possedessero tutte le apparenze della felicità, l'infelicità spicca nelle loro sembianze non appena essi cessano dal fingere. Alla lunga questo sentimento di tortura interna, direttamente proprio al cattivo, provoca pure il piacere gratuito e indipendente dall'egoismo che viene gustato nei mali altrui; tale piacere è ciò che costituisce la *cattiveria* propriamente detta, la quale può giungere fino alla *crudeltà*. Allora il dolore altrui non è più il mezzo per arrivare agli scopi della propria volontà, ma è scopo per sè stesso. Ecco la spiegazione dettagliata del fenomeno. L'uomo, essendo la manifestazione d'una volontà rischiarata da una intelligenza superiore, misura costantemente la soddisfazione reale e sentita dalla sua volontà sulla soddisfazione possibile che gli fa intravvedere l'intelligenza. Di qui nasce l'invidia: ogni privazione è aggravata fuor di misura dalla felicità altrui ed alleggerita dalla certezza che anche qualche altro subisce la medesima privazione. I mali comuni a tutti, inerenti alla vita umana, ci affliggono poco: lo stesso succede per quelli che derivano dal clima ed appartengono a tutta una regione. Il ricordo di patimenti più grandi dei nostri calma il nostro dolore: la vista delle sofferenze altrui acquieta le nostre. Quando adunque presso un uomo le impulsioni della volontà sono d'una violenza eccessiva; quando, roso dalla avidità, egli vorrebbe abbracciare tutto in una volta per spegnere la sete del suo egoismo, e quando nel tempo stesso deve convincersi davvero che qualunque soddisfazione non è che illusoria, che le sue brame non mantengono realizzandosi ciò che permettevano colla speranza, ossia la quiete dell'avida sua volontà, che una voglia appagata non fa se non rivestire una forma nuova sotto la quale ricomincia a tormentarlo, che finalmente anche se tutti i suoi desiderî fossero esauriti, le impulsioni del volere, ammesso pure l'assenza di qualunque motivo riconosciuto, persisterebbero pur sempre, manifestandosi come un sentimento orribile del vuoto e del nulla accompagnato da un'angoscia indescrivibile; tutto questo, se non è sentito che in piccola misura e non produce che un piccolo grado di umor nero presso la gente dotata d'una volontà ordinaria, presso l'uomo le cui manifestazioni della volontà vanno fino alla cattiveria estrema pro-

vocherà necessariamente una tortura interna eccessiva, un'agitazione continua, un dolore incurabile: costui cercherà allora per vie indirette quella calma che non può trovare direttamente e procurerà di alleviare il suo soffrire colla vista dei patimenti altrui scorgendo in essi una testimonianza del suo potere. Il dolore degli altri diviene inoltre per lui uno scopo, uno spettacolo la cui vista lo diletta: ecco in qual modo si produce il fenomeno della crudeltà propriamente detta, di questa sete di sangue che la storia ci mostra così di sovente presso i Neroni e i Domiziani, presso i tiranni dell'Africa, presso Robespierre, ecc.

Immediatamente dopo la cattiveria viene il sentimento di vendetta che paga il male col male non in vista dell'avvenire, ciocchè caratterizza la punizione, ma unicamente a causa del passato, a causa di un fatto compìto in quanto fu compìto; per conseguenza con disinteresse, non come mezzo ma come scopo, a fine di godere del patimento che si infligge all'offensore. Ciò che distingue la vendetta dalla cattiveria pura, e la scusa un poco, si è un'apparenza di diritto nel senso che il medesimo atto che in quel momento costituisce una vendetta, se si effettuasse legalmente. ossia secondo una regola stabilita e conosciuta prima, ed in una società che l'avesse sanzionata, sarebbe una pena, dunque un diritto.

A lato dei dolori or ora descritti, che inseparabili dalla cattiveria derivano come essa dalla medesima radice, da una veemenza eccessiva della volontà, ve n'ha ancora un altro, differente ed affatto speciale, che ugualmente l'accompagna e che si fa sentire dopo qualunque azione cattiva, sia che questa consista in una semplice ingiustizia commessa per egoismo, sia che rappresenti un atto di pura cattiveria: questo si chiama *rimorso* o *pentimento* secondo che è più o meno persistente. — Se si ha ben presente allo spirito il contenuto di questo quarto libro, sopratutto nel suo principio, in cui ho sviluppato la verità che la vita è per sempre assicurata al voler-vivere di cui essa non è se non la copia o l'immagine; se si ricorda inoltre quanto ho esposto circa la giustizia eterna, si vedrà che il sentimento del pentirsi non può aver senso conforme a tali considerazioni; in altre parole, che la sua essenza non può essere espressa sotto una forma astratta se non, come sono per dimostrarlo, facendo osservare prima di tutto che vi si distinguono due elementi che finiscono nondimeno col confondersi e che il pensiero deve sempre rappresentarsi come perfettamente riuniti.

Per quanto fitto sia il velo con cui Maia oscura lo spirito del cattivo, vale a dire qualunque sia l'accanimento con cui il cattivo persevera nel principio d'individuazione, il quale gli fa considerare la sua persona come assolutamente differente da

tutte le altre e come separata da esse per mezzo di un largo abisso, prospettiva a cui egli si attacca con tutte le sue forze, perchè essa conviene al suo egoismo e gli serve di punto d'appoggio, e perchè l'intelligenza è il più delle volte accaparrata antecedentemente agli interessi della volontà; nondimeno in fondo in fondo della coscienza si agita un presentimento secreto che gli dice che un tale ordine di cose è pur sempre soltanto fenomenale; che in sè è tutt'altro; che nonostante la distanza con cui il tempo e lo spazio lo separano dagli altri individui e dai dolori a cui essi debbono sottostare, e sottostarvi proprio per colpa di lui, e per quanto questi possano sembrargli estranei, tuttavia considerandoli nella loro intima essenza, fuori dalla rappresentazione e dalle sue forme, si è il medesimo voler-vivere che si manifesta in essi tutti; ma che lui, uomo cattivo, si disconosce in sè stesso, rivolge le sue armi contro di sè, e, cercando di raggiungere una maggior somma di benessere, provoca presso altri fenomeni del più estremo dolore: siffatta voce interna gli dice inoltre che anche lui, colla sua perversità, è questa medesima volontà tutta intera; ch'egli è dunque non soltanto l'oppressore, ma ancora l'oppresso; che un sogno ingannatore, sotto la forma del tempo e dello spazio, lo separa e lo affranca dai patimenti senza numero delle sue vittime, ma che il sogno svanisce e che in realtà ei deve acquistare il piacere a mezzo del dolore; e che tutti i tormenti, quelli pure di cui lo spirito non gli mostra se non la possibilità, lo colpiscono realmente nella sua qualità di fenomeno del voler-vivere, visto che solo per l'intelligenza individuale ed in virtù del principio di individuazione possibilità e realtà, vicinanza e lontananza di tempo e di spazio sono distinte, non essendolo affatto in sè. Tale verità, esposta miticamente, vale a dire appropriata al principio di ragione e tradotta nella forma fenomenale, è enunziata nella trasmigrazione delle anime; ma la sua espressione, la più pura da qualunque mistione, si trova in quell'angoscia sentita in modo sordo, tale però da indurre alla disperazione, che si chiama rimorso. — Questo nasce anche da una seconda sorgente affatto vicina alla prima dalla conoscenza diretta della forza con cui presso l'uomo cattivo il voler-vivere si afferma, e, oltrepassando di molto il suo fenomeno individuale, va fino alla negazione totale di questo stesso volere manifestantesi presso altri individui. Lo spavento interno che causa al malfattore la sua azione, e che questi cerca di dissimulare a sè medesimo, contiene dunque, a fianco del sentimento vago del nulla e della semplice apparenza del principio d'individuazione e della distinzione che egli stabilisce tra la sua persona e l'altrui, la nozione della violenza della sua propria volontà, della forza

con cui si è gettato nella vita e con cui si attacca all'esistenza, della quale ha sott'occhio il lato terribile nelle torture di coloro a cui egli stesso le infligge, ed alla quale nullameno si è così strettamente legato da commettere i delitti più spaventevoli precisamente come mezzo per meglio affermare la sua volontà. Egli riconosce di essere un fenomeno concentrato del voler-vivere, sente a qual punto si è fatto schiavo della vita e per conseguenza delle innumerevoli pene che ne formano l'essenza, perciocchè essa ha davanti di sè un tempo ed uno spazio infiniti per colmare la distanza tra la possibilità e la realizzazione, e per trasformare in patimenti effettivamente *sentiti*, i patimenti semplicemente *conosciuti*. Ma i milioni d'anni durante i quali avrà costantemente da rinascere non esistono che nel pensiero, come tutto il passato e tutto l'avvenire non esistono che nell'astrazione: non v'ha di tempo adempito, di forma fenomenale per la volontà, se non il presente, e per l'individuo il tempo è sempre nuovo; questi si trova di continuo appena nato. Perciocchè la vita è inseparabile dal voler-vivere e la sua forma è sempre il tempo presente. La morte (mi si passi di ripetere il confronto) la morte è simile al tramonto del sole che la notte sembra inghiottire, ma che realmente, fonte lui stesso di qualunque splendore, brilla senza interruzione, porta senza tregua giorni nuovi a mondi nuovi sempre tramontando e sempre sorgendo. Solo per l'individuo havvi principio e fine per mezzo del tempo, che è la forma del suo fenomeno per la rappresentazione. Fuori del tempo non c'è che la volontà, la cosa in sè di Kant, e la sua adeguata oggettità, l'Idea platonica. Per questo il suicidio non è la salvezza: tutto ciò che nel più profondo del suo animo ciascheduno *vuole*, bisogna che *sia*: e tutto ciò che ciascheduno *è*, lo *vuole* del pari. — Così dunque a lato del semplice sentimento che ci mostra l'illusorietà e la nullità delle forme che separano gl'individui nella rappresentazione, si è ancora la conoscenza acquistata dalla volontà circa sè stessa ed il suo grado che fornisce uno stimolo alla coscienza. Il corso della vita disegna sulla sua tela l'immagine del carattere empirico, di cui il carattere intelligibile è l'originale, e il cattivo si spaventa nel riconoscersi; poco importa che le pennellate siano così marcate perchè il mondo divida il suo spavento, od abbastanza sottili perchè non possano esser vedute se non da lui, tutto questo riguardando immediatamente lui solo. Il passato riescirebbe indifferente, come semplice fenomeno, e non potrebbe inquietare la coscienza se il carattere non sentisse che è indipendente dal tempo e che questo non può modificarlo finchè la volontà non nega sè stessa. Per ciò le cose passate seguitano a pesare sulla coscienza. La preghiera « *Non m'indurre in tenta-*

zione » significa : « *Non mi far vedere chi sono* ». — Sulla violenza con cui afferma la vita e che gli si presenta nei patimenti che infligge agli altri, il cattivo misura la distinza in cui si trova dalla soppressione e dalla negazione del voler-vivere, solo rifugio possibile contro il mondo e i suoi dolori. Egli vede quanto appartenga al mondo e con quanta forza vi sia attaccato ; i dolori degli altri, da lui *riconosciuti*, non lo hanno potuto commuovere ; ormai è abbandonato alla vita ed ai dolori *sentiti*. La questione se con ciò la veemenza della sua volontà sarà vinta o spezzata rimane indecisa.

Quest'analisi del significato e dell'essenza del *cattivo*, le quali semplicemente avvertite, non conosciute chiaramente ed astrattamente, costituiscono il rimorso, diverrà più precisa e più perfetta coll'analisi del *buono* fatta nel medesimo spirito, vale a dire come attributo della volontà umana, e poi colle considerazioni sulla rassegnazione assoluta e sulla santità che derivano dal *buono* arrivato alla perfezione suprema. Perchè i contrasti si rischiarano a vicenda e il giorno dimostra in una volta la esistenza propria e quella della notte, come dice eccellentemente Spinoza.

VIRTU'.

Una morale senza fondamento, vale a dire una semplice discussione sulla morale, non può agire perchè non motiva. Ma una morale che motiva non può aver effetto se non agendo sull'egoismo. Ora, tutto ciò che viene da un sentimento egoista non ha valore morale affatto. Ne segue che la morale, e in generale qualunque conoscenza astratta, non possono produrre la vera virtù : questa non può nascere che dalla conoscenza intuitiva che ci fa riconoscere in altrui la stessa nostra essenza.

Perciocchè la virtù procede benissimo dalla conoscenza, ma non dalla conoscenza astratta, da quella che si può comunicare a parole. Se ciò fosse, si potrebbe insegnarla ; e mentre enunciamo qui astrattamente la nozione che le serve di base, avremmo nel tempo stesso corretto moralmente qualunque uomo che l'avesse compresa. Ma così non è. Conferenze e sermoni sulla morale non potranno mai fare un virtuoso, come tutti i trattati di estetica, partendo da quello di Aristotele, non hanno mai potuto creare un poeta. Perocchè la nozione astratta è tanto infruttuosa per l'essenza della virtù quanto lo è per l'arte ; essa non può rendere se non servigî affatto subordinati come stromento che aiuta a realizzare ed a conservare nella memoria ciocchè è stato riconosciuto e deciso per altre vie. *Velle non discitur — Non s'im-*

para a volere. Infatto i dogmi astratti non hanno influenza sulla virtù, ossia sulla bontà d'animo: le teorie false non le dànno impaccio minimamente e le vere non le sono affatto di aiuto. E veramente sarebbe una sciagura che il punto essenziale della vita umana, il valore morale ed immortale di essa, dipendesse da una cosa il cui acquisto è tanto fortuito, da un dogma, da una religione, da un filosofema. I dogmi in fatto di moralità non hanno altro impiego che quello di fornire all'uomo arrivato alla virtù per mezzo di un concetto del tutto differente, ciocchè esporremo fra breve, uno schema, un formulario col quale egli rende conto alla propria ragione de' suoi atti non egoisti; ma tale resoconto, di cui vuole che la sua ragione si accontenti, il più delle volte è fittizio, perchè questa ragione, ossia lui stesso, non comprende la natura intima di simile condotta.

È certo che i dogmi possono esercitare la più grande influenza sulla *condotta*, sugli atti esterni, non meno dell'abitudine e dell'esempio (l'influenza di questi dipende dal fatto che l'uomo volgare non si fida sul proprio discernimento, di cui sente la debolezza, bensì sulla propria esperienza e su quella degli altri); ma non cangiano niente alla disposizione interna (1). Qualunque conoscenza astratta non fornisce se non motivi: ora i motivi, come lo abbiamo dimostrato, possono modificare soltanto la direzione della volontà, non la volontà stessa. La conoscenza comunicabile, l'insegnamento, non può agire sulla volontà che come motivo: in qualunque senso dunque lo guidino i dogmi, ciocchè l'uomo vuole realmente ed in generale rimane identico: le sole vedute di lui circa i mezzi per arrivarvi sono state modificate, e motivi immaginarî lo guideranno nello stesso modo di motivi reali. Così, per esempio, dal punto di vista del valore morale dell'individuo il risultato è assolutamente lo stesso s'ei distribuisce elemosine considerevoli ai poveri nella ferma convinzione d'esserne ricompensato al decuplo nella vita futura, o se impiega la stessa somma a migliorare un fondo che dopo alcuni anni gli darà una rendita altrettanto maggiore e più sicura; egualmente colui che per ortodossia abbandona al rogo un eretico è un assassino quanto lo scellerato che lo tradisce per danaro; identico è il caso, tenendo conto delle intenzioni, per colui che scanna i Turchi nella Terra Promessa, quando lo fa colla convinzione di guadagnarsi così un posto in paradiso. Perciocchè tutti costoro non si danno pensiero che di sè stessi, dei loro

(1) Gli atti sono semplici « *opera operata* », direbbe la Chiesa, i quali sono inefficaci finchè la grazia non ha dato la fede che conduce alla rigenerazione. Parleremo di ciò più avanti.

scopi egoistici, precisamente come lo scellerato suddetto, da cui non differiscono se non per l'assurdità dei mezzi impiegati. Come dicemmo, dal di fuori la volontà è accessibile soltanto per mezzo dei motivi: essi modificano unicamente la maniera con cui si manifesta, ma non la sua sostanza. *Velle non discitur* — *Non s'impara a volere.*

Presso l'uomo che nella pratica delle opere buone si appoggia sui dogmi, bisogna sempre distinguere se questi dogmi sono veramente il motivo dei suoi atti, oppure se, come lo dicevo or ora, sono per lui soltanto un modo fittizio di render conto bastantemente alla ragione d'un'azione che deriva da tutt'altra origine, d'un'azione ch'egli compie perchè è *buono,* ma che non sa spiegare convenientemente perchè non è filosofo, mentre nondimeno desidererebbe farsi un'opinione in proposito. Tuttavia la differenza è difficile da trovare perchè il principio di essa esiste nel foro interno dell'uomo. Per questo non possiamo quasi mai giudicare con certezza sulla moralità degli atti altrui, e di rado su quella dei nostri. — I dogmi, gli esempî, i costumi, possono modificare considerevolmente i fatti e le opere dei popoli come degli individui. Ma per sè stesse le opere (*opera operata*) non sono che vane immagini: ciocchè dà loro il valore morale si è la disposizione psichica che le ha prodotte. Tale valore infatti può restar eguale in fenomeni esterni ben diversi. Col medesimo grado di scelleraggine un tale morrà sulla forca e un altro invece finirà la vita tranquillo in mezzo ai suoi cari. La stessa cattiveria può manifestarsi presso un popolo con tratti rozzi per mezzo dell'assassinio e dell'antropofagia, presso un altro con fina e leggiera miniatura (1) per mezzo d'intrighi di corte, di persecuzioni e di furberie raffinate d'ogni specie: ma il fondo resta il medesimo per tutti e due. Supponiamo che uno Stato, od anche un dogma che sia oggetto d'una fede assoluta o che insegni esservi pene e ricompense al di là della tomba, riescissero ad impedire qualunque delitto: politicamente il benefizio sarebbe immenso, moralmente nullo: tutto al più si eviterebbe alla vita di essere la copia fedele della volontà.

La vera bontà d'animo, la virtù disinteressata, la nobiltà pura, non nascono dunque da una conoscenza astratta; origine loro si è una conoscenza immediata ed intuitiva che non si può acquistare o sopprimere a parole; che appunto perchè non è astratta non può essere insegnata, ma deve rivelarsi sempre da sè; e che per esprimersi in modo adatto ed adeguato ricorre non ai discorsi, ma ai fatti, alla condotta, a tutta la maniera di vivere. Noi che ci occupiamo qui a trovare la teoria della virtù,

(1) *Miniature,* nell'originale.

che abbiamo dunque da enunciare con una formula astratta il fondo di quella conoscenza che le serve di base, noi non potremo mai giungere a presentare, così espressa, la conoscenza stessa, ma soltanto il suo concetto; si è la sua nozione astratta che daremo, partendo sempre dalla condotta, nella quale unicamente essa diviene visibile ed alla quale ci riferiremo sempre come alla sola sua espressione adeguata: noi abbiamo da commentare e da interpretare tale espressione, ossia dobbiamo enunciare con una formula astratta il fenomeno che si manifesta per mezzo della condotta.

Prima di passare alla *bontà* propriamente detta, in opposizione alla *cattiveria,* ci è d'uopo ancora parlare di un grado intermedio, cioè della semplice negazione della cattiveria, la *giustizia.* Abbiamo già spiegato abbastanza le nozioni di giusto e di ingiusto: qui dunque basterà dire in poche parole che chi riconosce e rispetta quel limite puramente morale che divide il giusto dall'ingiusto, anche dove esso non è posto al sicuro da una legge o da un qualunque potere esterno, chi dunque, secondo la nostra spiegazione, non giunge mai nell'affermare la propria volontà fino a negare quella che si manifesta in altri — costui è *giusto.* Un uomo siffatto, per aumentare il proprio benessere, non farà mai soffrire il suo simile, vale a dire, non commetterà mai un delitto e rispetterà sempre i diritti e le proprietà altrui. — Vediamo con ciò che per l'uomo giusto il principio d'individuazione non è più, come per il cattivo, una barriera di separazione assoluta; che egli non afferma, come l'altro, unicamente il proprio fenomeno della volontà, negando tutti gli altri; che le creature umane non sono agli occhi di lui semplici fantasmi di una essenza differente dalla sua: tutta la sua condotta invece dimostra ch'egli riconosce l'esser suo, vale a dire il voler-vivere come cosa in sè, nell'individuo straniero che non gli è dato se non nella rappresentazione; che ritrova sè stesso in tale fenomeno fino ad un certo grado, ossia fino al punto di non commettere ingiustizia, di non ledere alcuno. Il suo sguardo attraversa allora, nella stessa misura, il principio di individuazione, il velo di Maia, nel senso ch'egli considera l'essere altrui eguale al proprio e non lo offende.

Guardandovi bene troveremo già, nella giustizia a questo grado, la risoluzione presa di non affermare la volontà propria al punto di negare la volontà d'altri costringendo questa a servir quella. Si sarà dunque disposti sempre ad accordare l'equivalente di ciò che si reclama. Giunto al suo grado supremo questo sentimento di giustizia è sempre associato alla bontà propriamente detta, il cui carattere non è più unicamente negativo; esso può allora andar tanto avanti che si comincia a

dubitare del diritto che si può avere sopra una proprietà pervenuta per successione; che non si vuole più ricorrere se non alle proprie forze, spirituali o fisiche, per provvedere ai bisogni del corpo; che si ha scrupolo di farsi servire dagli altri; che si rimprovera a sè stessi qualunque lusso; e che si fa voto finalmente di povertà volontaria. Così vediamo Pascal, arrivato all'ascetismo, non voler più esser servito da alcuno, quantunque avesse domestici in buon numero; prepararsi lui stesso il letto ad onta del suo stato costante di malattia; andarsi a prender colle sue mani il pranzo in cucina, ecc. (*Vie de Pascal par sa soeur,* pag. 19). Nello stesso ordine di idee si racconta che molti Indù, ed anche dei Rajah, non impiegano le loro immense ricchezze se non per il mantenimento della loro famiglia, della corte e dei servitori, e praticano rigorosamente la massima di non mangiare nulla che non abbiano seminato e raccolto colle proprie mani. Io trovo però che qui si parte da un malinteso: perciocchè un uomo, per il fatto stesso di essere ricco e potente, può rendere all'insieme della società umana servigi così considerevoli da equivalere alle ricchezze ereditate di cui la società gli garantisce il godimento. Propriamente parlando la giustizia eccessiva degli Indù è più che giustizia; essa costituisce già la vera rinuncia, la negazione del voler-vivere, l'ascetismo, di cui avremo a trattare per ultimo. In cambio la pura infingardaggine, l'esistenza alle altrui spese, per mezzo delle ricchezze ereditate senza nulla produrre da per sè, può già passare per moralmente ingiusta, benchè, in diritto positivo, non vi sia a che dire.

Abbiamo veduto che il sentimento spontaneo della giustizia deriva dal fatto che l'intelligenza va fino ad un certo punto, al di là del principio d'individuazione, mentre l'uomo ingiusto vi rimane interamente immerso. Questo discernimento può esser spinto non solo al grado necessario alla giustizia, ma anche a maggior elevatezza, a quella elevatezza che dispone alla benevolenza, alla beneficenza positiva, alla carità: ciocchè può prodursi qualunque si sia la forza, l'energia della volontà nell'individuo. L'intelligenza potrà sempre farle equilibrio, insegnarle a resistere alla tentazione di agire ingiustamente ed anche produrre tutti i gradi della bontà fino alla rassegnazione. Non bisogna dunque credere che l'uomo buono sia fino da bel principio il fenomeno d'una volontà più debole di quella del cattivo; presso di lui havvi l'intelligenza che frena il cieco impulso del volere. Si dànno spesso individui che paiono essere benevoli unicamente in causa della debolezza della volontà che si manifesta in essi: ma ciò che valgono si mostra ben presto

perchè sono incapaci di qualunque sforzo su sè stessi quando si tratta di fare un atto di giustizia od un'opera buona.

Talora, come una rara eccezione si presenterà un uomo che possiede, supponiamo, una rendita considerevole e che ne impiega una piccola parte pei suoi bisogni e dà tutto il resto ai poveri, mentre priva sè stesso di molti piaceri e divertimenti; se noi cerchiamo di renderci conto chiaramente di un tal modo d'agire, troveremo, fatta astrazione da qualunque dogma con cui forse quest'uomo cercherà di spiegarlo razionalmente a sè medesimo, che l'espressione generale più semplice ed il carattere essenziale della sua condotta si è ch'*egli stabilisce meno che non lo si faccia comunemente una differenza tra sè stesso e gli altri*. Mentre agli occhi della grande maggioranza degli uomini questa differenza è tale che per il cattivo il dolore altrui è un argomento diretto di gioia, e per l'ingiusto un mezzo gradito per provvedere al proprio benessere; mentre in generale la maggior parte degli uomini vede e conosce da vicino innumerevoli creature che soffrono e non può risolversi a venir loro in aiuto perchè le converrebbe soggiacere a qualche privazione; mentre così per siffatta gente la differenza tra l'esser loro e quello degli altri è grandissima, essa è quasi nulla per quel nobile cuore di cui ci siamo presentata l'immaginazione col pensiero: il principio d'individuazione, la forma fenomenale non lo tiene più così fortemente soggetto; i patimenti altrui lo toccano quasi come i suoi: ne segue che egli cerca di ristabilire l'equilibrio tra sè stesso e gli altri, rinunzia ai piaceri e s'impone privazioni pur di alleviare i loro mali. Costui riconosce che la differenza sua dagli altri uomini, differenza che al malvagio sembra un largo abisso, non è dovuta che ad un fenomeno passeggiero ed illusorio: comprende subito e fuori di qualunque ragionamento che l'essere in sè del suo fenomeno, ossia quel voler-vivere che costituisce l'essenza ed il principio vivificante di ogni cosa, è il medesimo presso tutti, e che tale identità si stende anche agli animali ed all'universo intero: perciò non lo si vedrà mai tormentare una bestia (1).

(1) Per l'uomo il diritto di disporre della vita e delle forze degli animali posa sul fatto che il dolore aumenta a misura che la coscienza si sviluppa e guadagna in chiarezza; per conseguenza il dolore che il lavoro o la morte provocano nell'animale è più piccolo di quello che risulterebbe presso l'uomo se dovesse privarsi della carne o del lavoro degli animali: ei può dunque giungere nell'affermazione della sua vita fino a negare quella delle bestie, ed il soffrire imposto così al voler-vivere nella sua totalità è minore in quest'ordine di cose di quello che non lo sarebbe nell'ordine inverso. Ciò stabilisce nel tempo stesso la misura con cui l'uomo può senza ingiustizia appropriarsi le forze dell'animale: tale misura è troppo spesso oltrepassata specialmente riguardo alle bestie da soma ed ai cani da caccia:

A lui è anche tanto impossibile il lasciar languire un povero, mentre egli stesso vive nell'abbondanza e nel lusso, quanto lo sarebbe ad un altro il privarsi di cibo per tutto un giorno all'unico fine di averne l'indomani più che non ne possa consumare. Perciocchè il velo di Maia è divenuto trasparente all'occhio dell'uomo caritatevole, e l'illusione del principio d'individuazione è svanita. Costui riconosce il suo *io,* il suo essere, il suo volere in ogni creatura, quindi in tutto ciò che soffre. Ei comprende allora tutta l'assurdità di quel voler- vivere che disconosce sè stesso; che gusta in una creatura voluttà effimere ed illusorie per patire in un'altra dolore e miseria; che è carnefice di sè medesimo e non vede come, nuovo Tieste, si pasca della stessa sua carne; che poi da una parte geme sulle sue pene non meritate e dall'altra, senza temer Nemesi, commette tutti i delitti: e ciò sempre ed unicamente perchè non si riconosce nel fenomeno altrui, perchè non vede la giustizia eterna, e perchè, schiavo del principio d'individuazione, resta soggiogato pur sempre a quel modo di conoscenza retto dal principio di ragione. Praticare la carità e le opere buone è un francarsi dalle illusioni e dai miraggi di Maia. E amare l'umanità è il sintomo inseparabile d'una tale conoscenza.

Il rimorso, di cui abbiamo spiegato più addietro l'origine ed il significato ha per opposto *la buona coscienza,* la soddisfazione che procura qualunque azione disinteressata. Siffatta contentezza nasce dal momento che una buona opera, quale risulta dalla conoscenza che ci ha dimostrato l'identità del nostro essere e dei fenomeni estranei, è nel tempo stesso una conferma di tale conoscenza: essa ci attesta che il nostro vero *io* non sta soltanto nella nostra persona, che è un fenomeno isolato, ma in tutto ciò che esiste. Questa certezza dilata il cuore, mentre l'egoismo lo ristringe. L'egoismo concentra il nostro interesse sul fenomeno isolato della nostra persona, e allora l'intelletto ci mostra senza tregua i pericoli innumerevoli che la minacciano e produce in noi una disposizione inquieta ed affannosa; mentre la convinzione che lo stesso essere anima tutto ciò che vive ugualmente che la nostra persona medesima, allarga la nostra simpatia, la porta su quanto ha vita e rallegra il cuore. Diminuendo l'interesse per il nostro *io,* essa attacca nel-

---

contro questo abuso è diretta l'attività delle società protettrici degli animali. A mio avviso siffatto diritto non giunge neppure fino ad autorizzare le vivisezioni e sopratutto quelle che si praticano sugli animali superiori. In cambio l'insetto è ben lungi dal soffrire colla morte ciocchè soffre un uomo per la semplice puntura di esso. — Ecco ciò che gl'Indù non capiscono.

la radice e tempera la nostra ansietà: da ciò deriva quella serenità calma e confidente che dànno alla fisonomia un carattere virtuoso ed una buona coscienza, e tale espressione spicca meglio dopo qualunque buona azione perchè questa viene a consolidare la base della nostra disposizione psichica. L'egoista si sente attorniato da stranieri e da nemici, ed ogni sua speranza si fonda sul suo proprio benessere. Il buono vive in un mondo popolato da amici: il benessere di costoro è nel tempo stesso il suo. Quindi, sebbene la conoscenza dei destini umani in generale non sia fatta per rallegrarlo, la ferma convinzione di trovare il proprio essere in tutte le creature viventi dà al suo umore una certa uniformità, ed anche della gaiezza. Perciocchè l'interesse esteso su innumerevoli individui non può inquietare come quando è concentrato sopra un solo fenomeno. Gli accidenti che cadono sulla totalità degli esseri si compensano, mentre quelli che riguardano un uomo solo producono necessariamente felicità o sventura.

Molti altri fino al giorno d'oggi hanno stabilito principî di morale che presentavano come precetti di virtù o come leggi a cui è d'uopo obbedire necessariamente: io, come l'ho già detto, non posso fare altrettanto, perchè non ho legge, nè dovere da imporre ad una volontà eternamente libera. Ma in cambio nel concatenamento delle mie considerazioni ho enunciato una verità puramente teorica, della quale l'insieme di quest'opera è lo sviluppo necessario, e che può in una certa misura essere presa per esercitare una missione analoga a quella dei principî di morale ai quali faceva allusione qui sopra. Questa verità si è che la volontà costituisce l'« *in sè* » di qualunque fenomeno, ma che essa medesima, in quanto è volontà pura, resta francata dalle forme del fenomeno e per conseguenza dalla molteplicità: se l'applico alla condotta, non trovo, per esprimere questa verità, formula più elevata di quella che danno i Veda e che io già citai: « *Tat tvvam asi!* » (*Questo sei tu!*). Chi è in caso, con tutta chiarezza di conoscenza e con tutta fermezza di convinzione, di pronunziarla mentalmente su qualunque creatura con cui si troverà a contatto, costui è sicuro con ciò di possedere la fonte d'ogni virtù e di ogni beatitudine, e di essere sulla strada che conduce diritta a salvamento.

Prima di continuare e di far vedere, quale conclusione di quanto abbiamo esposto, come l'amore, di cui troviamo l'origine e l'essenza nella intelligenza che penetra al di là del principio d'individuazione, guidi alla redenzione, all'abbandono completo del voler-vivere, ossia di qualunque volere in generale, e come un'altra via, meno dolce, ma più battuta, conduca pure l'uomo al medesimo risultato, io devo ancora stabilire e spiegare

una proposizione paradossale, non perchè paradossale bensì perchè vera, e perchè essa completerà il pensiero che ho da esporre. Tale massima è la seguente: « Qualunque amore (*αγαπη*, *caritas*) è pietà ».

L'AMOR PURO È PIETA'.

Abbiamo veduto come l'intelligenza, quando ha penetrato ad un grado minimo il principio d'individuazione, produce la giustizia, e ad un grado più elevato la vera bontà, che si manifesta per mezzo dell'amor puro, ossia disinteressato, verso gli altri. L'uomo perfettamente buono mette l'individuo estraneo e la sorte di lui allo stesso livello di sè medesimo: la bontà non saprebbe andare più avanti, perchè non vi sarebbe ragione per preferire altri a sè stessi. Ma quando la vita o le sorti d'una società umana sono minacciate, potrà darsi che il pericolo predomini presso un individuo sopra qualunque considerazione di interesse personale. In casi simili un carattere giunto alla bontà suprema ed alla generosità perfetta sacrificherà interamente la sua felicità e la sua vita al benessere dei più: così morirono Codro, Leonida, Regolo, Decio Mus, Arnoldo di Winkelried; così si sacrifica chiunque va volontariamente e scientemente a certa morte per la salvezza dei suoi o della patria. E così pure tutti quelli che accettano tormenti e morte per consacrare col loro sangue ciò che deve formare la felicità e divenire il patrimonio dell'umanità intera, vale a dire per far trionfare qualche grande ed importante verità o per sradicare un grave errore: per questo morì Socrate, per questo Giordano Bruno; per questo molti eroi della verità trovarono, per mano dei preti, la morte sul rogo.

Ora devo ricordare, a proposito del paradosso esposto qui sopra, che noi vedemmo già il dolore costituire la parte essenziale ed inseparabile dell'insieme della vita; i desiderî nascere senza eccezione da un bisogno, da una mancanza, da un pentimento; ogni soddisfazione essere dunque la soppressione d'un dolore, non una felicità positiva ed acquisita; i piaceri mentire alla speranza quando le affermano di esser un bene positivo, mentre realmente hanno natura negativa, derivando dal semplice finire di un male. Ne viene che tutto quello che fanno per gli altri la bontà, l'amore e la generosità, è fatto sempre all'unico scopo di calmare gli affanni altrui, e che dunque alle buone azioni ed alle opere di carità incita sempre *la conoscenza del dolore estraneo,* conoscenza attinta immediatamente, dolore apprezzato al pari del nostro. Ma da tutto questo spicca che l'amor puro

(αγαπη, *caritas*) è, in essenza, pietà, riescendo indifferente che il dolore da alleviare, compresovi pure qualunque desiderio insoddisfatto, sia grande o piccolo. Io dunque non esito a mettermi in opposizione diretta con Kant, che non vuole riconoscere per bontà e virtù vere se non quelle che derivano dalla riflessione astratta e segnatamente dalla nozione del dovere e dall'imperativo categorico, e che dichiara il sentimento della pietà essere debolezza e non virtù: — io dico, in contraddizione formale con Kant, che una nozione pura è tanto sterile per la vera virtù quanto per l'arte: qualunque amor puro e vero è pietà, e qualunque amore che non è pietà è egoismo. L'egoismo (l'amore di sè) è l'ερως, la pietà l'αγαπη. Molto di frequente si ha un miscuglio di essi. Anche l'amicizia sincera è composta di egoismo e di pietà; il primo sta nel piacere che troviamo nella presenza d'un amico la cui individualità corrisponde alla nostra, e questo costituisce quasi sempre l'elemento predominante; la seconda si mostra nella parte che prendiamo sinceramente al suo bene ed ai suoi affanni, e nei sacrifizî disinteressati che noi gli facciamo. Spinoza già disse: *Benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta;* Eth. III, pr. 27, cor. 3, schol. (*La benevolenza altro non è che la parzialità nata dalla compassione*). Bisogna notare in appoggio del nostro paradosso che il tono e le espressioni del linguaggio e così pure le carezze dell'amor puro sono identiche colle espressioni della pietà e che, sia detto per incidenza, in italiano pietà ed amor puro significano la stessa cosa.

Proprio qui è il caso di studiare una delle più sorprendenti proprietà della natura umana, il *pianto;* il pianto, insieme al riso, appartiene a quelle manifestazioni che distinguono l'uomo dalla bestia. Le lagrime non sono affatto l'espressione diretta del dolore, perchè quei dolori che fanno piangere sono rari. Anzi, secondo il mio modo di vedere, non si piange mai per un dolore sentito immediatamente, ma sempre ed unicamente quando il ricordo del dolore ci torna in mente. Si passa infatti dal dolore provato, anche quando è fisico, alla sua semplice rappresentazione, e si trova allora il proprio stato così degno di pietà che, se il paziente fosse un'altra persona, senza dubbio, penetrati da compassione e da amore, gli si porterebbe subito soccorso; si sente che si soffre più che non si potrebbbe veder soffrire un altro, e, in tale disposizione così stranamente complicata in cui il dolore provato direttamente entra, dopo un giro doppio, nella percezione immaginato e sentito come estraneo, per mezzo della pietà e poi improvvisamente e direttamente avvertito come proprio — in tale strana convulsione, ripeto, la natura trova un conforto. *Piangere* dunque è *aver pietà di sè stesso,* è

la pietà ritornata al punto di partenza. Per poter piangere occorre essere capace di amore e di pietà, ed esser dotato di immaginazione: perciò l'uomo senza cuore e senza fantasia difficilmente piange; si stima anzi che le lagrime siano prova di un certo grado di bontà, e disarmino la collera, perchè si sente bene che chi è ancora capace di piangere è pure capace di amore, ossia di pietà verso gli altri precisamente per la ragione che la pietà, come ho dimostrato or ora, si risolve per ultimo nelle lagrime. Petrarca è perfettamente d'accordo con me su questa spiegazione quando, esprimendo con ingenua verità, ciò che ha sentito, parla sull'origine delle sue lagrime:

I' vo pensando, e nel pensar m'assale
Una pietà sì forte di me stesso
Che mi conduce spesso
Ad altro lagrimar ch'i' non soleva.

Ciocchè pure conferma il mio dire si è che i fanciulli dopo essersi fatto male vengono alle lagrime, il più delle volte, soltanto se li si compiange; per conseguenza non è il dolore, ma la sua rappresentazione che li fa piangere. — Quando non è il nostro dolore, ma quello altrui che ci induce al pianto, si è perchè coll'immaginazione ci mettiamo al posto di chi soffre, oppure perchè vediamo nella sorte di costui il destino di tutta l'umanità e quindi anche il nostro: noi dunque torniamo sempre dopo un lungo giro a piangere su noi stessi, noi sentiamo pietà di noi. Questo sembra essere pure il motivo principale che muove in modo costante, dunque naturale, a piangere la morte dei proprî simili. Non è la loro perdita che si piange: si arrossirebbe di versar lagrime tanto egoiste, mentre talvolta si prova vergogna a non piangere. Anzitutto si è la sorte del defunto che si deplora; tuttavia si piange egualmente quando la morte è stata per lui la liberazione desiderata da lunghe, gravi ed incurabili sofferenze. Così dunque si è impietositi principalmente sul destino dell'umanità intera, per la cui condizione effimera qualunque esistenza, per quanto ambiziosa e per quanto bene sia talvolta impiegata, è condannata ad estinguersi ed a ridursi a niente: ora in siffatto destino dell'umanità si riconosce prima d'ogni altra cosa il destino proprio, e ciò tanto più quanto maggiormente si è in rapporto di parentela o di amicizia con chi è morto, dunque al più alto grado quando si tratta del padre. Questi sarà sempre pianto copiosamente, anche quando l'età e le malattie gli facessero della vita un tor-

mento, e quando egli stesso fosse divenuto un grave peso pel figlio impotente a soccorrerlo (1).

NEGAZIONE DEL VOLER-VIVERE.

Dopo questa digressione sull'identità dell'amor puro colla pietà e sul fenomeno delle lagrime, sintomo d'una pietà che viene portata sopra la propria persona, riprendo il filo delle mie spiegazioni sul significato morale della condotta per stabilire come la sorgente unica da cui derivano bontà, amore, virtù e nobiltà d'animo nasca in ultima analisi da ciò che ci chiama la negazione del voler-vivere.

Come abbiamo cominciato col vedere l'odio e la cattiveria nascere dall'egoismo e questo trovar fondamento sulla soggezione della volontà al principio d'individuazione, così abbiamo trovato per origine e per essenza della giustizia e poi, elevandoci, dell'amore e della generosità fino ai gradi supremi, la penetrazione dello stesso principio, la quale solamente, sopprimendo la differenza tra la nostra persona e l'altrui, rende possibile e spiega la perfetta bontà di cuore fino all'amore più disinteressato, fino al sacrifizio più magnanimo.

Se tale penetrazione del principio d'individuazione, se tale conoscenza immediata dell'identità della volontà in tutti i suoi fenomeni esiste ad un alto grado di chiarezza, manifesterà subito un'influenza ancora più profonda sulla volontà. Quando infatti il velo Maia si è dissipato, quando il principio d'individuazione fu penetrato abbastanza perchè l'uomo non stabilisca più quella distinzione egoista tra sè stesso e il resto del mondo, quando l'uomo prende parte ai dolori altrui come ai proprî ed è arrivato così ad essere non soltanto benefico in sommo grado ma anche pronto al sacrifizio di sè medesimo se in tal modo può salvare altri individui: allora succederà naturalmente che quest'uomo, il quale si riconosce in tutti gli altri esseri, e ritrova in essi la sua vera ed intima essenza, dovrà pure considerare come proprie le pene infinite di ciò che ha vita ed appropriarsi così il dolore universale. Nessuna miseria gli è ormai indifferente. Tutti i tormenti che vede e che può di rado alleviare, quelli di cui non ha conoscenza se non indirettamente, quelli pur anco di cui comprende solo la semplice pos-

(1) Si legga ora il Cap. 47 del 2° vol. (Appendice). — Non occorre che ricordi come tutta l'Etica, quale l'ho abbozzata nei §§ 61-67, è in modo completo e fondamentale sviluppata nella mia Memoria di concorso sulla base della morale.

sibilità, lo commuovono, lo agitano come i suoi porprî. Il suo sguardo non è più fisso esclusivamente sulla sua felicità e sulle sue sventure personali, come presso coloro che l'egoismo domina pur sempre: tutto lo tocca con eguale diritto, dal momento che ha penetrato il principio d'individuazione. Comprende ora il mondo e la natura intera: vede tutto ciò che esiste condannato ad un continuo annientamento, a vane speranze, al conflitto con sè stesso ed al dolore senza tregua: da qualunque parte volga gli sguardi vede l'uomo soffrire, vede l'animale soffrire, vede un mondo che svanisce. E tutto ciò lo tocca tanto profondamente quanto le sventure personali toccano l'egoista. Come dunque un uomo, dopo aver così chiaramente sconosciuto di qual natura sia il mondo, potrebbe persistere ad affermare una simile esistenza per mezzo di manifestazioni incessanti della volontà, ad attaccarsi alla vita, aggrappandovisi con una violenza sempre crescente? Se l'intelligenza dell'uomo, soggetto al principio dell'individuazione e ancora schiavo dell'egoismo, non comprende se non le cose particolari e i loro rapporti coll'individuo a cui si riferiscono, per attingervi di continuo motivi nuovi ad uso della volontà, l'altra conoscenza, quella che afferra l'insieme e la natura in sè delle cose, diverrà invece un *quietivo* di qualunque volizione. Da questo punto la volontà si distoglie dall'esistenza le cui gioie le fanno orrore perchè vi vede l'affermazione della vita. L'uomo arriva allora ad uno stato di rinunzia volontaria, di rassegnazione, di quiete perfetta, di abbandono assoluto di qualunque volere. — A noi, maggioranza dei mortali, che il velo di Maia accieca pur sempre, qualche volta una disgrazia personale sentita profondamente, o un dolore estraneo visto nell'intera sua pienezza, svelano tutto il nulla e tutta l'amarezza dell'esistenza e ci dispongono a strapparci dal seno per mezzo d'una rinunzia definitiva lo stimolo delle cupidità, a chiudere qualunque accesso al dolore, a purificarci ed a santificarci: ma noi ricadiamo tosto sotto l'incanto fallace del mondo fenomenale, ed i motivi che vi attingiamo non tardano a mettere nuovamente in moto la nostra volontà: siamo impotenti a togliervici. Le promesse lusinghiere della speranza, le seduzioni del presente, la dolcezza delle gioie, la felicità che il caso od un'illusione ci partiscono per un momento in mezzo agli affanni devoluti ad un mondo di miseria, tutto questo ci tira indietro e consolida ancora una volta i nostri legami. Perciò diceva Gesù: «*È più facile che una corda passi* «*per il foro di un ago di quello che un ricco entri nel regno di* «*Dio*».

La vita può essere paragonata ad una via circolare coperta, salvo pochi spazî rimasti liberi, da carboni ardenti, via che

l'uomo deve percorrere senza tregua: il suolo freddo che questi in un dato momento ha sotto i piedi, o che vede vicino, lo rassicura tanto che si pasce ancora di illusioni e continua il cammino. Ma colui che, per aver penetrato il principio d'individuazione, vede la natura vera e l'insieme delle cose, non è più accessibile da tali consolazioni: egli si vede in una volta su tutti i punti della via e preferisce sortirne. — La sua volontà si trasforma: in luogo d'affermare essa nega la propria essenza, di cui il corpo non è che il riflesso. Il fenomeno con cui si annunzia questa trasformazione è il passaggio dalla virtù all'*ascetismo*. L'uomo ormai non si contenta più di amare gli altri come sè stesso e di fare per essi quanto farebbe per sè: adesso egli ha orrore di quell'essere di cui la sua persona è l'espressione visibile, detesta il voler-vivere, essenza ed elemento intimo di un mondo del quale ha riconosciuto tutta la desolazione. Nega quella natura che si manifesta e si esprime agli occhi per mezzo del corpo, e tutti gli atti suoi danno una smentita al suo fenomeno corporeo e si mettono in conflitto con esso. Benchè essenzialmente fenomeno della volontà egli cessa di volere checchessia, fugge ogni attaccamento della volontà ad un oggetto qualunque e cerca di fortificare continuamente nel suo cuore l'indifferenza più perfetta per tutto. — Nel suo corpo, sano e robusto, l'istinto sessuale si pronunzia per mezzo delle parti genitali; ma egli nega il suo volere, e fa mentire il suo corpo: non vuole a nessun prezzo soddisfazioni sessuali. Una castità volontaria ed assoluta è il primo passo nella vita ascetica, o negazione del voler-vivere. La continenza nega quell'affermazione della volontà che va al di là della vita individuale ed annunzia che colla vita del corpo cesserà anche la volontà, di cui il corpo è l'immagine esterna. La natura, sempre veridica ed ingenua, attesta che se questo principio divenisse universale la razza umana si spegnerebbe, e, secondo quanto dissi nel libro 2° circa il concatenamento dei fenomeni della volontà, io credo di poter ammettere che colla manifestazione più sfavillante sparirebbe anche il riflesso più pallido di essa, ossia l'animale, come colla luce del sole cessano pure le mezze tinte. Ora, svanendo affatto la conoscenza, tutto il resto del mondo si annienterebbe da sè, perchè senza soggetto non si dà oggetto. A ciò posso applicare un passo dei Veda che dice: « *Come qui* « *abbasso i fanciulli affamati si stringono attorno alla madre,* « *così tutte le creature aspettano il sacrifizio santo* ». (*Asiatic researches*, vol. 8, *Colebrooke*, *On the Vedas*, nell'estratto del Sama-Veda: ed anche nei *Miscellaneous essays*, vol. 1, p. 88, del medesimo autore). Sacrifizio significa rassegnazione in generale; il resto della natura aspetta salvezza dall'uomo che è in

una volta prete e vittima. È curioso, e merita d'esser ricordato in proposito, che lo stesso pensiero sia stato espresso da un mistico ammirabile e di straordinaria profondità, da Angelo Silesio, in un versetto intitolato: *L'uomo porta tutto a Dio;* ecco le sue parole: « *Uomo! tutto ti ama, a te d'intorno c'è folla:* « *ogni cosa corre a te per arrivare a Dio* ».

Ma un mistico più grande ancora, Meister Eckhard, i cui scritti maravigliosi ci sono finalmente noti per l'edizione che ne ha dato Franz Pfeiffer (1857), alla pagina 459 si esprime nel medesimo spirito: « *Confermo questo colle parole di Gesù* « *Cristo che ha detto: Ed io, quanto sarò levato in su dalla* « *terra, trarrò tutti a me* (S. Giovanni, XII, 32). *Perciò l'uomo* « *buono deve portare tutte le cose a Dio, alla loro prima ori-* « *gine. I dottori ci affermano che le creature sono fatte all'in-* « *tenzione dell'uomo. Constatatelo per tutte, che ognuna di esse* « *utilizzi l'altra: il ruminante l'erba, il pesce l'acqua, l'uccello* « *l'aria, le fiere la foresta. Così tutti gli esseri gioveranno al-* « *l'uomo buono: una creatura nell' altra è portata dall' uomo* « *buono a Dio* ». Egli vuol dire con ciò: visto che l'uomo, in sè e con sè, redime anche gli animali, li utilizza in questa vita. — Mi parrebbe che bisogna interpretare nello stesso senso l'oscuro passo della Bibbia nell'Epistola ai Romani, VIII, 21-24 (1).

Neanche il Buddismo manca di passi che esprimono lo stesso pensiero: per esempio, quando Budda, ancora come Bodhisatwa, fa sellare il cavallo per l'ultima volta allo scopo di fuggire dalla casa paterna e di andare nel deserto, dice all'animale: « *Da lungo tempo tu mi aiuti in vita e in morte; ma ormai* « *tu cesserai dal portare e dal tirare; portami via di qua ancora* « *una volta, o Kantakana, e quando avrò ottenuto la legge* « (quando sarò divenuto Budda) *non mi dimenticherò di te* ». (*Foe Koue,* trad. Abel Rémusart, p. 233).

La vita ascetica si manifesta pure colla povertà volontaria ed intenzionale; non quella povertà sopravvenuta per accidente, perchè si ha impiegato ciò che si possedeva a sollevare le miserie altrui, ma la povertà come scopo a sè stessa, destinata a

---

(1) 21 In isperanza che 'l mondo creato ancora sarà liberato dalla servitù della corruzione, e messo nella libertà della gloria de' figliuoli di Dio.

22 Perciocchè noi sappiamo che fino ad ora tutto 'l mondo creato geme insieme, e travaglia.

23 E non solo esso, ma ancora noi stessi, ch'abbiamo le primizie dello Spirito: noi stessi, dico, gemiamo in noi medesimi, aspettando l'adottazione, la redenzion del nostro corpo.

24 Perciocchè noi siamo salvati per isperanza: or la speranza la qual si vede non è speranza: perciocchè, perchè spererebbe altri ancora ciò ch'egli vede? (*Il Traduttore dal Diodati*).

servir di mortificazione costante della volontà, affinchè il compimento dei desiderî, le dolcezze della vita, non vengano di nuovo ad eccitare quel volere che la conoscenza di sè fa aborrire. L'uomo che è arrivato a questo punto prova ancora, come corpo animato, come fenomeno concreto della volontà,, ogni specie di disposizioni al volere; ma le soffoca con intenzione sforzandosi di nulla fare di ciò che desidererebbe e di fare invece tutto quello che non gli garberebbe, anche quando non avesse altro scopo che di mortificare precisamente la volontà. Siccome egli medesimo non nega il volere personificato in lui, non si opporrà a chiunque farà lo stesso, ossia lo offenderà: ogni dolore che gli tocca, prodotto dal caso o dalla cattiveria altrui, ogni vituperio, ogni ingiuria, ogni danno sono bene accetti: ei li accoglie con gioia, come occasione di assicurarsi sul serio che non afferma più la volontà, e che si schiera coraggiosamente a sostegno di qualunque nemico del suo fenomeno della volontà, vale a dire della sua persona. Sopporta umiliazioni ed affanni con una pazienza ed una dolcezza inesauribili; rende, senza ostentazione, bene per male; e presso di sè non lascia più svegliarsi il fuoco della collera meglio che quello delle brame. — Quanto mortifica la volontà, altrettanto ne mortifica anche l'espressione visibile, l'oggettità, il suo corpo: lo nutre parcamente affinchè esso, fiorendo e prosperando copiosamente, non venga a dare nuova vita e nuove forze alla volontà, di cui non è che la semplice espressione ed il riflesso. Digiuna, macera e flagella la carne per spezzare ed abbattere sempre più colle privazioni e col dolore quella volontà che riconosce e che detesta come l'origine dei patimenti che affliggono l'esistenza di lui stesso e dell'universo. Quando la morte viene finalmente ad annullare il fenomeno di questa volontà, la cui esistenza, per la libera negazione di sè stessa, era cessata da lungo tempo, salvo quel piccolo resto che si mostrava ancora animando l'organismo, essa è salutata con gioia ed accettata di buon cuore, come una liberazione ardentemente desiderata. Colla morte non finisce in lui solo il fenomeno come presso gli altri, finisce anche l'essenza medesima la quale non viveva più se non debolmente nel fenomeno e col fenomeno (1), e della quale quest'ultimo e

---

(1) Questo pensiero è espresso con un bel paragone in un'opera filosofica sanscrita della più alta antichità, il «*Sankhya Karika*»: «*Tuttavia* «*l'anima resta ancora per un istante rivestita del corpo, come la ruota del* «*vasajo, in virtù del movimento già ricevuto, continua a girare anche quan-* «*do il vaso è finito. Soltanto dopo che l'anima illuminata si è divisa dal* «*corpo e che la natura è cessata per essa, avviene la sua liberazione per-* «*fetta*». *Colebrook, On the philosophy of the Hindus*: *Miscellaneous essays*, vol. I, pag. 259. Ed anche nel *Sankhya Karika by Horace Wilson*, § 67, pag. 184.

fragile legame viene a spezzarsi a sua volta. Per chi finisce in tal modo ha fine anche il mondo.

E non bisogna credere che quanto ho qui esposto con fiacche parole e con espressioni generali sia una favola filosofica immaginata da me e messa fuori soltanto al giorno d'oggi: no, davvero! è l'esistenza invidiabile d'una moltitudine di santi e di anime belle fra i cristiani, d'una moltitudine che riesce più grande ancora fra gl'Indù ed i Buddisti, ma che si trova pure in altre comunità religiose. Per quanto diversi possano essere i dogmi impressi nella loro ragione, si è sempre la medesima conoscenza interna, immediata, intuitiva, da cui soltanto può derivare ogni virtù ed ogni santità, che si esprime nel corso intero della loro vita. Perciocchè anche in questo si mostra l'immensa differenza tra la conoscenza intuitiva e la conoscenza astratta: finora le si è prestato troppo poca attenzione, e tuttavia la sua alta importanza spicca ad ogni momento in tutto il corso delle presenti considerazioni. Tra l'intuizione e la ragione esiste un abisso immenso che la filosofia può sola aiutarci a varcare quando si tratta di studiare la natura del mondo. Perchè ogni uomo, a dir vero, possiede intuitivamente, ossia *in concreto,* tutte le verità filosofiche: ma raccoglierle nel sapere astratto, nella riflessione, spetta al filosofo, il quale non ha il diritto nè il potere di andare più in là.

Dunque l'opera presente è forse la prima in cui si trovi enunziata, sotto una forma astratta e pura da qualunque simbolo, l'essenza della santità, della rinuncia, della mortificazione volontaria e della vita ascetica per mezzo della negazione del voler-vivere manifestantesi quando la conoscenza della sua vera natura è divenuta per l'uomo un *quietivo* della volontà. Ma questa essenza è stata compresa intuitivamente ed espressa con atti da tutti i santi e da tutti gli asceti, i quali, pur avendo in fondo al cuore la stessa conoscenza, tenevano linguaggio differente l'uno dall'altro secondo i dogmi che un giorno la loro ragione aveva ammessi e che fanno che un santo dell'India, un santo cristiano, un santo Lamaista dieno della loro condotta spiegazioni che non si somigliano affatto, ciocchè però è del tutto indifferente per la cosa. Può darsi che un santo sia imbevuto di superstizioni assurde, può darsi pure ch'egli sia un filosofo: ciò non porta differenza alcuna. Si è la sua condotta che lo fa santo, perchè dal punto di vista morale essa risulta non da una conoscenza astratta, ma bensì dalla conoscenza intuitiva e diretta ch'egli ha del mondo e della sua natura; s'ei si serve di un dogma per interpretare la sua condotta si è unicamente allo scopo di soddisfare la ragione. È dunque tanto poco necessario ad un santo d'esser filosofo, quanto ad un filosofo

d'esser santo; precisamente come un uomo molto bello non deve esser per forza un grande scultore, nè un grande scultore un bellissimo uomo. E per dirlo in modo generale, è assai strano l'esigere che un moralista non insegni se non quelle virtù che possiede lui stesso. Riprodurre per mezzo di nozioni astratte, generali e distinte, l'essenza del mondo e deporre l'immagine così riflessa in concetti di ragione stabili e sempre disponibili, ecco quanto spetta alla filosofia: essa non deve occuparsi d'altro. — Ricordo in proposito il passo di Bacone di Verulamio già citato nel libro primo (1).

Ma inoltre astratta e generale, e perciò fredda, è la pittura che ho dato della negazione del voler-vivere, ossia dell'esistenza d'una bell'anima, della rassegnazione e della penitenza volontaria di un santo. Perciocchè dal momento che la conoscenza che conduce alla negazione della volontà è intuitiva e non astratta, essa non può nemmeno esprimersi intieramente per mezzo di nozioni astratte, ma solo per mezzo degli atti e della condotta. Per comprender quindi in modo completo ciocchè noi intendiamo esprimere qui filosoficamente per negazione del voler-vivere, bisogna imparare a conoscerlo in esempî presi dall'esperienza e dalla realtà. Di certo non li si troverà nella vita di tutti i giorni, «*nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*» (2), dice maravigliosamente bene Spinoza. Perciò quando non si ha mai avuto, per un caso favorevole in modo eccezionale, l'occasione d'esserne testimonio oculare, converrà accontentarsi delle biografie di uomini di siffatta specie. La letteratura indiana, a giudicarne secondo il poco che ne conosciamo dalle traduzioni, è ricca di pitture della vita di santi e di penitenti, detti Samanei, Saniassi, ecc. L'opera intitolata «*Mythologie des Indous par Mad. de Polier*», se non è affatto commendevole in varî punti, contiene tuttavia molti esempî eccellenti di questo genere (specialmente nel cap. 13 del secondo volume). E nemmeno fra i cristiani mancano testimonianze in appoggio. Basta leggere le biografie, il più delle volte scritte molto male, di quei personaggi che sono qualificati talora per anime sante, talora per pietisti, quietisti, pii visionarî, ecc. Simili raccolte sono state messe insieme in diverse epoche; tali sono «*La vita delle anime sante* di Tersteegen», «*La storia dei rigenerati* di Reiz», e, ai nostri giorni, la raccolta di Kanne, la quale fra

(1) «Vera filosofia è quella che riproduce fedelmente le voci del mondo istesso, ed è scritta quasi sotto dettatura di esso: quella filosofia che non è altro se non simulacro e riflesso del mondo, che non vi aggiunge nulla di suo, ma che soltanto ripete e risuona».

(De augmentis scientiarum, L. 2, C. 13).

(2) Perchè le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare.

molte cose cattive ne contiene alcune buone, tra queste « *La vita della Beata Sturmin* ». Qui dobbiamo citare in ispecialità la vita di S. Francesco d'Assisi, vera personificazione dell'ascetismo, ideale del frate mendicante. La sua storia, scritta da un contemporaneo più giovane di lui, San Bonaventura, celebre anche come scolastico, fu ristampata di recente sotto il titolo: « *Vita S. Francisci a S. Bonaventura concinnata* » (Soest, 1847), dopochè era apparsa poco prima in Francia una biografia fatta con molta cura, ricca di dettagli attinti a tutte le fonti: « *Histoire de S. François d'Assise par Chavin de Mallan* » (1845). — Come confronto orientale a tali scritti monastici abbiamo il lavoro importantissimo di Spence Hardy: « *Eastern monachism, an account of the order of mendicants founded by Gotama Budha* » (1850). Vi si scorge la stessa cosa sotto un altro aspetto. E si vede pure quanto sia indifferente per il fatto che esso proceda deismo o dall'ateismo. — Ma raccomando in modo tutto particolare, come esempio speciale e dettagliato, e come spiegazione effettiva dei concetti che ho presentato, l'autobiografia di Madam de Guion: imparar a conoscere questa grande e bell'anima, la cui memoria mi ha sempre ispirato il massimo rispetto, render giustizia alla elevatezza dei suoi sentimenti, pur sorvolando con indulgenza sui pregiudizî della sua ragione, deve essere un piacere dei più squisiti per qualunque nobile natura; mentre presso chi ha l'animo volgare, ossia presso la grande maggioranza degli uomini, questo libro avrà sempre brutta fama, per la ragione che dovunque e in ogni tempo ciascuno non può assolutamente stimare se non quei sentimenti che hanno qualche analogia coi suoi, o verso i quali il cuore lo porta, per quanto poco si sia. Ciocchè è vero nel lato morale come nell'intellettuale. Si può anche considerare quale un esempio appartenente, fino ad un certo punto, alla nostra tesi la biografia tanto nota di Spinoza in lingua fracese; ma per comprenderla bisogna cercarne la chiave nella stupenda introduzione del suo mediocre trattato « *De emendatione intellectus* »: posso raccomandare queste pagine come ciò che, a mia conoscenza, fu scritto di più energico e di più efficace per calmare il tumulto delle passioni. — Finalmente il grande Goethe stesso, sebbene sia affatto Greco, non ha trovato indegno di sè il mostrarci il lato bello dell'umanità interpretato poeticamente nelle « *Confessioni di una bell'anima* », in cui ci presenta la pittura ideale della vita della Signorina Klettenberg, della quale più tardi ci ha dato la vera storia nella sua propria biografia; Goethe ha pure narrato la vita di San Filippo Neri, e ciò in due differenti riprese. — La storia non parlerà mai, e invero non può farlo, di tali uomini, la cui vita è l'interpretazione più fedele e la

sola soddisfacente di questo punto così importante delle nostre ricerche. Perchè la sostanza della storia è non soltanto differente dalla nostra, ma anche direttamente opposta; per essa non si tratta della negazione e dell'abbandono del voler-vivere. ma tutto al contrario della affermazione di questo e del suo manifestarsi in una infinità d'individui, in cui il conflitto con sè medesimi, nell'oggettivazione suprema della volontà, spicca con perfetta chiarezza e prova l'inanità e la nullità di qualunque aspirazione più bassa, sia che le scene della storia ci presentino un uomo isolato, giunto al posto più alto colla potenza della saggezza, sia che ci mostrino la forza delle moltitudini che agiscono colla loro massa, sia finalmente che ci palesino la potenza del caso personificante il destino. Ma per noi l'oggettivo non è di seguire il filo dei fenomeni nel tempo; noi dobbiamo cercare da filosofi il valore morale della condotta, ed applicarlo, come sola scala adatta, alla misura di ciò che crediamo costituire la cosa più importante e più espressiva della vita: e noi proclameremo coraggiosamente, senza lasciarci intimorire dall'eterna maggioranza della gente triviale e sciocca, che il fenomeno più sublime, più importante e più significativo che la nostra terra possa produrre non è il vincitore del mondo, ma il vincitore di sè medesimo, l'umile e silenziosa esistenza di un essere umano giunto a quel grado di conoscenza in cui rigetta ciò che riempie il cuore agli altri uomini, ripudia quel voler-vivere che è l'unico motore delle loro azioni e delle loro speranze, nega quella volontà che non si mostra libera se non in lui stesso ed in questa occasione, e che fa allora della sua condotta l'estremo opposto di quella che è abituale agli altri. Si è dunque in questo senso che le biografie degli uomini che si sono dati alla santità ed all'abnegazione, quantunque di solito scritte male e presentate molto spesso in mezzo ad una farraggine di superstizioni e di assurdità, offrono agli occhi del filosofo, per l'importanza della materia, insegnamenti senza confronto più elevati di tutti gli scritti di Plutarco e di Tito Livio.

Per approfondire e dilucidare ancora di più ciocchè, nel metodo astratto e generale della nostra esposizione, abbiamo chiamato negazione del voler-vivere, occorre studiare i precetti morali dati, precisamente secondo le nostre idee, da uomini penetrati affatto dal medesimo sentimento: conosceremo così nel tempo istesso quanto queste vedute sieno antiche, quantunque possa esser nuova la loro espressione puramente filosofica. Fra tutte queste dottrine la più vicina a noi è il cristianesimo, la cui morale è interamente stabilita sul medesimo ordine di sentimenti: esso non conduce soltanto alla carità suprema, ma anche all'abnegazione, la quale si trova già in embrione sì, ma

molto distinta, negli scritti degli apostoli, sebbene non sia stata sviluppata completamente ed enunciata esplicitamente se non più tardi. Ciocchè raccomandano gli apostoli si è di amare il prossimo come sè stesso, di contraccambiare l'odio coll'amore e colla beneficenza; si è la carità, la pazienza, la dolcezza, la docile rassegnazione alle offese, la temperanza per domare la concupiscenza, la resistenza agli appetiti della carne, e possibilmente la castità assoluta. Vi troviamo già un avviamento dell'ascetismo, o negazione del volere propriamente detto, intendendo io per tale espressione precisamente ciocchè l'Evangelio chiama «*rinunziare a sè stesso*» e «*portare la propria croce*» (Matteo XVI, 24-25, Marco VIII, 34-35, Luca IX, 23-24, XIV, 26, 27, 33). Tale cammino si accentuò sempre più e diede origine ai penitenti, agli anacoreti ed allo stato monacale, che, puro e santo dapprima, e perciò fuori di proporzione colla natura della maggior parte degli uomini, non poteva condurre se non all'ipocrisia ed all'abbominazione, perchè «*abusus optimi pessimus*» (1). Sviluppandosi il cristianesimo, vediamo quest'embrione ascetico germogliare e giungere al suo fiore negli scritti dei santi e dei mistici cristani. Costoro, oltre l'amore più puro, predicano la rassegnazione assoluta, la povertà volontaria, la vera calma, la intera indifferenza per le cose della terra, il dovere di morire per la volontà e di rinascere in Dio, e l'oblìo totale della propria persona per assorbirsi nella contemplazione del Signore. Fénelon ne ha dato l'esposizione completa nell'«*Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure*». Ma in nessuna parte lo spirito del cristianesimo, in questa direzione, è stato esposto tanto perfettamente e tanto energicamente quanto negli scritti dei mistici tedeschi, in quelli per esempio di Meister Eckhard e nell'opera giustamente celebre «*Die deutsche Theologie*», di cui disse Lutero, nella prefazione che vi aggiunse, che nessun libro, salvo la Bibbia e Sant'Agostino, gli aveva meglio insegnato a conoscer Dio, Cristo e l'uomo: — l'edizione di Pfeiffer (Stoccarda, 1851) ce ne ha dato per la prima volta il testo vero, non falsificato. I precetti e le dottrine che vi si trovano sono l'esposizione più completa, partita dalla fede più profonda, di tutto quello che io ho presentato come negazione del voler-vivere. Là, dunque, bisogna studiare più da vicino la questione prima di volerla troncare con sicumera giudaico-protestante. Abbiamo anche, scritta nello stesso eccellente spirito, ma di minor valore dell'ultima citata, l'opera di Tauler, l'«*Imitazione della vita povera di Cristo*», e così pure la sua «*Medulla animae*». A me pare che le lezioni di questi sinceri mistici cristiani sieno con quelle

(1) Diventa pessimo l'abuso dell'ottimo.

del Nuovo Testamento nello stesso rapporto dello spirito di vino col vino. Od anche direi che quanto il Nuovo Testamento ci mostra come traverso un velo ed una nebbia, ci è presentato, scoperto in piena luce e nettezza, dalle opere dei mistici. Oppure finalmente il Nuovo Testamento potrebbe esser considerato come prima iniziazione, come secondo i mistici — *σμικρα κκι μεγαλα μυστηρια* (1).

Ma dove si trova ciocchè io chiamo negazione della volontà, sviluppato molto maggiormente ed espresso sotto forme più varie e con colori più vivi di quello che non lo potevano fare la Chiesa cristiana e il mondo occidentale, si è nelle opere antiche della lingua sanscrita. Che nell'India si abbia potuto dare a siffatte vedute morali sulla vita uno sviluppo ed una espressione più decisa, deve esser sopra tutto attribuito al fatto che colà esse non erano contrariate da un elemento affatto eterogeneo, come lo era il cristianesimo dalla religione ebraica, a cui il sublime fondatore della religione cristiana, in parte scientemente ed in parte forse senza accorgersene, aveva dovuto adattarsi e piegarsi; d'onde la conseguenza che il cristianesimo si compone di due elementi di natura affatto differente, dei quali vorrei chiamare di preferenza, anzi esclusivamente, cristiano soltanto il puro elemento morale, distinguendolo dal dogmatismo giudaico che vi è unito. Se, come lo si è temuto di sovente e sopratutto nei tempi moderni, questa religione sublime e salutare venisse un giorno a decadere totalmente, non avrei da cercarne la ragione se non nel fatto che essa non è composta di un solo elemento, ma bensì di due, eterogenei in origine, poi fusi insieme dal progredire del tempo: nel caso della rovina preveduta dovrebbe derivarne, per virtù della loro ineguale affinità e della reazione dello spirito dei tempi ognora più illuminato, una decomposizione, da cui la parte puramente morale sortirebbe nondimeno intatta, perchè indistruttibile. — Per ritornare alla morale presso gl'Indù, quale già la troviamo oggidì, ad onta della nostra imperfetta conoscenza della loro letteratura, espressa energicamente e in diverse maniere nei Veda, nei Puranas, nei loro poemi, nelle sacre leggende, nei miti, nelle sentenze e nei precetti di condotta (2), dirò che la vediamo prescrivere: amore del

(1) Piccoli e grandi arcani.

(2) Si veda per esempio: « *Oupnek'hat, studio Anquetil* » Vol. II, Numeri 138, 144, 145, 146; — « *Mythologie des Indous par Mad. de Polier* » Vol. II, Cap. 13, 14, 15, 16, 17; — « *Asiatisches Magazin* » di Klaproth nel primo volume: « *Sulla religione di Fo* »; ibid: « *Bhaguat - Geeta* » o « *Dialoghi tra Kreeshna e Arjoon* »; nel secondo volume: « *Moha-Mudgava* »; poi: « *Institutes of Hindu-Law, or the ordinances of Menu, from the Sanskrit by Wm. Jones* », tradotta in tedesco da Hüttner (1797), spe-

prossimo con abbandono totale dell'amore si sè stesso; amore universale che abbraccia non solo l'umanità, ma anche tutto ciò che ha vita; carità spinta fino al punto di dare il pane d'ogni giorno, guadagnato penosamente; pazienza infinita nel sopportare ogni offesa; contraccambio al male col bene e coll'amore, qualunque torto sia stato fatto; rassegnazione volontaria e lieta a tutte le umiliazioni; astensione assoluta dal cibo animale; castità assoluta e rinunzia a qualunque piacere per colui che aspira alla santità perfetta; abbandono delle ricchezze, della famiglia, della casa, di qualunque ricovero per passare la vita nell'isolamento più profondo ed immergersi in una contemplazione silenziosa, facendo penitenza volontaria ed infliggendosi lenti e terribili supplizî allo scopo di una mortificazione completa della volontà, spinta fino a morir di fame, fino a cercar la morte in bocca ai coccodrilli, o col precipitarsi dall'alto della roccia sacra dell'Himalaja, o col farsi seppellir vivi, o finalmente col gettarsi sotto le ruote dell'immenso carro su cui sono condotte in processione le statue degli dei in mezzo ai canti, le grida festose e le danze delle bajadere. Tali prescrizioni, la cui origine rimonta molto al di là di quattromila anni, sono osservate anche ai nostri giorni da questo popolo così decaduto sotto molti altri riguardi: qualcuno anzi li adempie fino all'estremo rigore (1). Ciocchè si è mantenuto in pratica per così lungo tempo e in un paese che conta tanti milioni di abitanti, malgrado i sacrifizî durissimi che esige, non saprebbe essere una fantasticheria inventata arbitrariamente, ma deve avere la sua ragione nell'essenza dell'umanità. E inoltre non si può maravigliarsi abbastanza dell'identità che si trova quando si confronta la vita di un penitente cristiano con quella d'un Indù. Con dogmi, costumi e condizioni esterne così radicalmente differenti, l'aspirazione dell'anima e la vita interna sono le stesse presso ambedue. Le regole di condotta sono pure identiche: così, per esempio, Tauler ci parla della povertà assoluta che bisogna imporsi e che consiste nello spogliarsi e nell'astenersi da tutto quello che può dare una consolazione od una gioia mondana, evidentemente perchè tutto ciò fornisce nuovo alimento alla volontà che si deve soffocare per

---

cialmente il sesto e il dodicesimo capitolo; — finalmente molti passi nelle « *Asiatic researches* ». (Negli ultimi quarant'anni la letteratura indiana si è talmente diffusa in Europa che se volessi oggi completare questo elenco vi dovrei impiegare molte pagine).

(1) Durante la processione di Jaggernaut nel giugno del 1840, undici indiani si precipitarono sotto il carro e morirono sul luogo. (Lettera di un proprietario nelle Indie Orientali inserita nel « *Times* » del 30 dicembre 1840).

sempre: come parallelo indiano vediamo che i precetti di Fo ordinano al saniasso di non possedere beni d'alcuna specie, di non abitare sotto un tetto e finalmente di non dormire neppure troppo spesso sotto il medesimo albero affinchè non gli tocchi di prendervi attaccamento e di preferirlo agli altri. Le istruzioni dei mistici cristiani e quelle della filosofia Vedica si accordano anche nel dichiarare superflui qualunque pratica esterna e qualunque esercizio religioso per colui che è arrivato alla perfezione. — Un accordo così completo, malgrado l'immensa differenza dei popoli e delle epoche, prova con fatti palpabili che quanto vi abbiamo osservato non è, come lo afferma volontieri un volgare ottimismo, una manifestazione di demenza od un'aberrazione del sentimento, ma bensì l'espressione d'un lato essenziale della natura umana, il quale, precisamente a cagione della sua sublimità, non si esplica se non molto di rado.

Ora ho mostrato le sorgenti immediate, prese nella vita stessa, alle quali si possono attingere, per istudiarli, i fenomeni in cui si manifesta la negazione del voler-vivere. Benchè questo sia in certa maniera il punto più importante di tutte le nostre presenti considerazioni, io non l'ho tuttavia esposto se non affatto in generale: mi parve che fosse preferibile rinviare il lettore a coloro che ne parlano per propria esperienza, piuttosto che ingrossare inutilmente questo volume, diventando l'eco affievolito delle loro parole.

Mi resta poco da aggiungere, e lo farò soltanto per caratterizzare con alcune pennellate generali lo stato psichico or ora studiato. Nello stesso modo in cui abbiamo veduto più addietro il cattivo, per la violenza della sua volontà, soffrire una tortura interna che lo strazia senza tregua, e finalmente, quando ha esaurito tutti gli oggetti del suo volere, cercare di spegnere la sete che lo abbrucia nello spettacolo dei patimenti altrui, così possiamo vedere l'uomo arrivato alla negazione del voler-vivere, per quanto povera e triste, per quanto piena di privazioni sia la sua sorte, giudicata dall'apparenza, gustare la più pura beatitudine interna in una calma veramente celestiale. Non v'ha in lui nè quella soddisfazione agitata che reca l'attività vitale, nè quei trasporti di gioia di cui la cessazione di un dolore è sempre la condizione preliminare, o di cui un dolore futuro è sempre il risultato necessario, cose che costituiscono l'esistenza dell'uomo avido di vivere; no!, c'è una calma inalterabile, una pace profonda ed una serenità intima: c'è uno stato che non possiamo contemplare senza invidiarlo quando si presenta agli occhi nostri od alla nostra immaginazione, perciocchè sentiamo subito che una simile condizione sta al di sopra di ogni cosa al mondo e che in essa si contiene la verità: allora ciò che v'ha di migliore in noi

alzò la voce per gridare il grande «*sapere aude*», *ardisci sapere.*

Ora ci accorgiamo bene che qualunque realizzazione delle nostre brame, strappata all'esistenza, è sempre e soltanto un'elemosina concessa al mendicante di cui prolunga la vita di un giorno perchè la dimane egli muoia nuovamente di fame; mentre la rassegnazione somiglia ad un patrimonio ereditato che mette per sempre chi lo possiede al sicuro da ogni inquietudine.

Possiamo ricordarci esser stato detto nel terzo libro che il piacere estetico del bello consiste in gran parte nel fatto che, immersi in una contemplazione pura, liberati durante questo intervallo dalla volontà, ossia da qualunque desiderio e da qualunque inquietudine, noi ci troviamo spogliati in certa maniera della nostra personalità, noi non siamo più individui di cui l'intelligenza è impegnata interamente al servigio della volontà, noi non siamo più il soggetto correlativo all'oggetto speciale, soggetto che trova in ogni cosa motivi di volizione, siamo bensì il soggetto involontario ed immortale della conoscenza pura, il correlativo dell'Idea: sappiamo pure che i momenti più felici conosciuti nella vita sono precisamente quelli in cui, sottratti alla feroce tirannia delle brame, ci eleviamo per così dire al di sopra della grossolana atmosfera terrestre. Per mezzo della felicità che allora proviamo ci è possibile giudicare della beatitudine dell'uomo la cui volontà non è, come nell'estasi estetica, calmata solo per un breve istante, ma per sempre, quando essa è affatto consumata, salvo un'ultima scintilla che serve a mantenere la vita corporea e che sparirà con questa. Allorchè quest'uomo, dopo lotte lunghe ed amare colla propria natura, trionfa definitivamente, di lui non resta che un'intelligenza pura, uno specchio sempre limpido del mondo. Niente può più turbarlo, niente può più commuoverlo: perciocchè egli ha spezzato quei mille legami con cui il volere ci tiene attaccati al mondo, e che sotto forma della cupidigia, della trepidazione, dell'invidia, della collera, ci dilaniano dolorosamente in tutti i sensi. Ei contempla ora, calmo e sorridente, quelle illusioni mondane che poco prima avevano la facoltà di scuoter lui pure e di alterarlo, e che oggi gli passano davanti agli occhi impotenti a turbarlo, come i pezzi dello scacchiere quando la partita è terminata, oppure in carnevale i costumi d'una mascherata, gettati la mattina nello spogliatoio, mentre chi li rivestiva ci aveva stuzzicato ed inquietato tutta la notte. La vita e le sue figure svolazzavano al di lui cospetto quali ombre fugaci, come agli occhi di chi è appena svegliato vagola un sogno leggiero del mattino, traverso il quale spunta la realtà stentando a dargli il cambio; e come siffatto sogno la vita svanisce senza violenta transizione. Tali considerazioni ci aiutano a comprendere ciocchè vuol dire la Signora di Guion quando

verso la fine delle sue memorie ripete così di sovente: «*Tutto* «*mi è indifferente*: *non posso voler cosa alcuna*: *spesso non so se esisto, o no*». Mi sia anche permesso, per esprimere come, dopo l'annientamento della volontà, la morte del corpo (il quale non è altro che l'apparizione visibile della volontà, e quindi perde ogni significato dopochè questa è soppressa) non può aver più nulla di amaro e deve riescire bene accetta, — mi sia permesso, ripeto, di citare le parole precise di questa santa penitente, benchè non sieno davvero disposte con eleganza: «*Midi de* «*la gloire; jour où il n'y a plus de nuit;* vie qui ne craint plus «la mort, dans la mort même: parce que la mort a vaincu la «mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goûtera «plus la seconde mort». (*Vie de Mad. de Guion*, Vol. II, pag. 13).

Tuttavia non bisogna credere che, dal momento in cui la conoscenza, divenuta *quietivo*, ha prodotto la negazione del voler-vivere, essa non sia più esposta a vacillare e che si possa calcolarvi sopra, come se fosse un bene acquistato definitivamente. La si deve invece riconquistare senza tregua con nuove lotte. Perciocchè finchè è vivo il corpo, essendo questo la volontà stessa divenuta oggetto o fenomeno nel mondo come rappresentazione, anche tutto il voler-vivere esiste virtualmente ed aspira di continuo a rientrare nella realtà ed a divampare più ardente che mai. Per questo nella vita di quei santi di cui parlavamo più addietro, la pace e la felicità sono l'ultimo sviluppo, il fiore nato dalla vittoria di tutti i momenti sulla volontà; il terreno che lo produce è la lotta incessante contro il voler-vivere, perchè qui basso non v'ha riposo durevole per nessuna creatura. La storia della vita interna dei santi ce la fa vedere occupata in combattimenti continui dell'anima loro, piena di tentazioni e di momenti in cui la grazia li abbandona, ossia in cui essi perdono quel modo di conoscenza che, paralizzando tutti i motivi, diviene il *quietivo* generale di qualunque volere, procura la pace più profonda e apre l'accesso alla libertà. Ecco perchè vediamo coloro stessi che finalmente sono arrivati alla negazione della volontà non mantenervisi se non con sforzi incessanti, con mille penose privazioni, con una vita di dura penitenza, colla ricerca di tutto ciò che è loro disaggradevole, al solo scopo di reprimere la volontà sempre pronta ad infiammarsi. Di qui finalmente, dal fatto che conoscono il prezzo della redenzione, viene la cura gelosa che essi mettono a conservare la salvezza acquistata; di qui gli scrupoli della loro coscienza per la più piccola gioia che gustano, o per il più piccolo movimento di vanità, perchè questa, che è davvero il più indistruttibile, il più vivace ed il più insensato di tutti gli istinti umani, è anche l'ultima a morire. — Ciocchè io intendo in un significato più ristretto per *ascetismo*,

parola che ho usato molto di frequente fino adesso, si è precisamente l'annientamento intenzionale della volontà, ottenuto col rinunziare a tutto quello che piace e col cercare tutto quello che non piace, praticando volontariamente una vita di penitenza e di mortificazione in vista di sopprimere senza tregua il volere.

Se la vita ascetica è, per l'uomo arrivato alla negazione della sua volontà, il mezzo per mantenersi in tale stato, esiste pure una seconda via, δευτερος πλους (1), che conduce allo stesso risultato, ed è il soffrire in generale quale fu decretato dalla sorte; di certo la maggior parte degli uomini non arriva a salvezza se non per questa via: sono i dolori patiti, piuttostochè quelli veduti soltanto presso gli altri, che conducono alla rassegnazione assoluta, specialmente nell'avvicinarsi della morte. Perciocchè sono ben scarse le persone a cui per negare la volontà basta l'intelligenza, quella conoscenza che dopo aver penetrato il principio d'individuazione comincia col dar loro la bontà perfetta e l'amore dell'umanità, e finisce col far loro ravvisare come proprî i dolori del mondo intero. Anche per l'uomo vicino ad un tale grado di perfezione il benessere momentaneo, le carezze del presente, le seduzioni della speranza e l'occasione, pronta sempre, di soddisfare la volontà, vale a dire gli appetiti, sono altrettanti ostacoli continui alla negazione del volere ed altrettante tentazioni rinascenti di affermarlo: ciocchè ha fornito l'idea di personificare, per un tal punto di vista, tutte le tentazioni sotto la figura di demonî. Occorre dunque il più delle volte che grandi dolori sieno venuti a spezzare la volontà perchè possa prodursi la sua negazione. Quando un uomo ha percorso tutti i gradi d'una crescente angoscia, quando dopo aver lottato con tutte le forze sta per abbandonarsi alla disperazione, noi lo vediamo talvolta rientrare d'improvviso in sè, riconoscersi e riconoscere pure il mondo, cangiare il suo modo di essere, elevarsi sopra sè stesso e sopra il dolore, e, come purificato e santificato da questo con una calma, una beatitudine, una elevazione di spirito imperturbabili, rinunziare liberamente a tutto ciò che fino allora desiderava con tanta foga ed attendere con gioia la morte. Come la fusione di un metallo si annunzia con una luce lampante, così la fiamma del dolore produce in lui il folgoreggiare d'una volontà che svanisce, cioè della liberazione. Nè mancano esempî di uomini malvagi che, purificati da un dolore profondo, furono visti cambiarsi affatto e modificare del tutto la loro condotta. Allora i delitti del passato non inquietano più la loro coscienza, perchè costoro sono pronti ad espiarli

(1) Vedi in proposito *Stob. Floril.*, Vol. II, pag. 374.

colla morte, e bene accetto giunge ad essi l'annientamento d'una volontà che è divenuta per loro una cosa estranea ed un oggetto di orrore. Il gran Goethe nel suo immortale capolavoro, il «*Faust*», ci dà nella storia delle sventure di Margherita una pittura di cui non troviamo l'eguale in poesia e che rappresenta l'interpretazione più chiara e più visibile di una negazione della volontà prodotta dal dolore e dalla perdita di qualunque speranza di salvezza. Io non conosco esempio meglio ideato per mostrarci quella seconda via che conduce alla negazione della volontà, non come la prima, per mezzo del dolore universale riconosciuto ed appropriatosi volontariamente, ma per mezzo del dolore provato in sè medesimi. Non fanno difetto tragedie nelle quali gli eroi passano dalla volontà più impetuosa alla rassegnazione assoluta, nel qual caso lo scioglimento consiste nella cessazione del voler-vivere e del suo fenomeno ad un tempo; ma in nessun luogo l'essenza di tale conversione ci è stata presentata, che io sappia, come nel Faust, sotto una forma così chiara e così netta da qualunque elemento accessorio.

Non è raro il trovare nella vita reale di siffatte conversioni presso infelici destinati a passare per il colmo del dolore, perchè ciò che li aspetta senza remissione e nella pienezza delle loro facoltà si è la morte sul patibolo, una morte violenta, ignominiosa, spesso accompagnata da orribili torture. E non bisogna credere che tra il loro carattere e quello della maggior parte degli uomini la differenza sia così grande come sembra ce lo indichi la loro sorte miserabile, perciocchè devesi attribuirne in gran parte la causa alle circostanze: ma questo non toglie che costoro sieno colpevoli e cattivi. Son proprio costoro che noi vediamo spesso, quando ogni speranza è perduta per essi, convertirsi come già dimostrai. Allora divengono buoni e puri; hanno orrore sinceramente di commettere la più piccola azione cattiva od anche poco caritatevole; perdonano ai loro nemici, a quelli pure che li avessero fatti condannare quando erano innocenti: e non si tratta di semplici parole o d'ipocrisia ispirata dal timore di una condanna, perchè essi sono spogliati davvero di qualunque animosità. Amano ormai i loro dolori e la morte, essendosi prodotta in essi la negazione del voler-vivere; respingono qualunque probabilità di fuga si presenti loro, e muoiono con gioia, calmi e sereni. L'eccesso dell'angoscia ha loro rivelato l'ultimo mistero della vita: vedono che odio e patimento, tormentatori e tormentati, in sè sono identici, per quanto sembrino diversi finchè la conoscenza si regola sul principio di ragione; comprendono che si tratta sempre di fenomeni di un solo e medesimo voler-vivere, che oggettiva il conflitto con sè stesso mercè l'aiuto del principio d'individuazione; hanno imparato a conoscere le due

faccie del mondo, cattiveria e dolore, in tutta la loro estensione; ed avendole apprese eguali, respingono l'una e l'altra ad un tempo e rinunziano alla volontà di vivere. Sotto qual forma poi, mitica o dogmatica, essi rendano conto alla loro ragione di tale conoscenza intuitiva ed immediata, è una questione, come già dissi, assolutamente indifferente.

Matthias Claudius deve di certo esser stato testimonio di una conversione di tal genere per aver scritto nel « *Messaggiero di Wandsbeck* » il bizzarro articolo intitolato: « *Storia della conversione di* *** », che finisce così: « Il modo di pensare di « un uomo può passare da un punto della periferia all'estremità « opposta, e ritornar poi al punto di partenza se le circostanze « gli segneranno una curva siffatta. Cambiamenti simili non so« no precisamente ciò che v'ha di più elevato e di più interessan« te presso il genere umano. Ma la conversione che ho raccon« tato or ora, *questa metamorfosi trascendentale, radicale, ma« ravigliosa,* in cui tutto il cerchio è irrevocabilmente soppresso. « in cui tutte le leggi della psicologia sono sventate, in cui l'in« dividuo spoglia, od almeno rivolta, non solo la veste, ma an« che la pelle, in cui le scaglie cadono dagli occhi, è una cosa « talmente miracolosa che chiunque ha in qualche modo respiro « nel naso abbandonerà padre e madre per correre a vederla coi « suoi proprî occhi ed udirla colle sue proprie orecchie ».

Del resto la vicinanza della morte e la perdita d'ogni speranza non sono indispensabili per produrre questa purificazione per mezzo del dolore. Una grande sventura, un'immensa angoscia, possono anche fuori delle accennate condizioni indurre energicamente a riconoscere il conflitto interno del voler-vivere e la nullità di qualunque speranza. Si è visto spesso re, eroi, avventurieri, in mezzo d'una vita agitata dal tumulto delle passioni. convertirsi d'improvviso, darsi alla rassegnazione ed alla penitenza e divenir monaci od eremiti. Abbiamo una quantità di esempî di conversioni siffatte; tale è la storia di Raimondo Lullius: egli, sollecitando da lungo tempo i favori d'una donna, ottenne finalmente un appuntamento; quando credeva di giungere al colmo dei suoi voti, la dama, scostando i veli, gli mostrò il seno divorato da un cancro schifoso. Da quel momento, come se avesse cacciati gli sguardi nell'inferno, si convertì, abbandonò la corte del re di Majorca e fuggì nel deserto a farvi penitenza (1). Ho raccontato sommariamente nel capitolo 48 del secondo volume la conversione dell'Abate di Rancé, la cui storia somiglia alla precedente. In questi due esempî troviamo che il mo-

(1) *Bruckeri hist. philos.*, tomi IV, pars I, p. 10.

tore della trasformazione è stato il passaggio improvviso dalle gioie della volontà ai terrori della vita: e ciò basta a spiegare il fatto sorprendente che proprio dalla nazione più mondana, più allegra, più sensuale e più frivola tra tutte, cioè dalla francese, sia stato istituito l'ordine monastico più rigoroso, quello dei Trappisti; dopo la sua dissoluzione Rancé lo ristabilì ed esso si è conservato in tutta la sua purezza e in tutta la sua [illegible]bile severità fino ai nostri giorni, malgrado le rivoluzioni, malgrado le riforme introdotte nella Chiesa, e a dispetto dell'incredulità che guadagna terreno sempre più.

Nondimeno succede facilmente che questa conoscenza della vera natura della vita sparisca colle circostanze che l'hanno prodotta, che il voler-vivere risusciti, conducendo seco il carattere primiero. Così vediamo Benvenuto Cellini, dotato di passioni ardenti, convertirsi a due riprese, la prima volta mentre era in prigione e la seconda durante una grave malattia, per ricadere nel suo modo abituale di vivere non appena le sue disgrazie erano finite. Generalmente parlando la negazione della volontà non risulta per necessità dal dolore come l'effetto dalla causa: la volontà resta libera. Perciocchè si è precisamente questo l'unico punto in cui il libero arbitrio appare direttamente nel fenomeno: di qui quello stupore che abbiamo veduto espresso con tanta energia da *Asmus* (1) in proposito della «*metamorfosi trascendentale*». A fronte di ciascun dolore si può ammettere una volontà superiore in energia, e quindi indomabile. In tale riguardo racconta Platone nel Fedone che uomini condannati al supplizio avevano passato i loro ultimi momenti nell'orgia e nelle lascivie, perseverando così fino alla morte nell'affermazione della vita. Shakespeare ci dipinge nel cardinale di Beaufort (2) la fine spaventevole d'uno scellerato che muore nell'agonia della disperazione, perchè nè la morte, nè i patimenti, poterono spezzare una volontà spinta in lui fino alla estrema perversità.

Più è impetuosa la volontà, più il fenomeno del suo conflitto è fortemente caratterizzato, e quindi più grande il dolore. Un mondo che fosse il fenomeno d'un voler-vivere senza confronto più violento di quello in cui ci troviamo diverrebbe anche il teatro di patimenti altrettanto maggiori: sarebbe l'Inferno.

Poichè il soffrire, in quanto mortifica la volontà e spinge alla rassegnazione, possiede virtualmente una forza santificante, si spiega facilmente come una grande sventura od un dolore profondo ispirino per sè stessi un certo rispetto. Ma l'uomo disgra-

---

(1) Altrimenti detto *Matthias Claudius*. (*Nota del Trad*).
(2) Henry VI, parte 2ª, Atto 3º, Sc. 3.

ziato è interamente rispettabile allora solo che, contemplando i mali la cui successione ha riempito il corso della sua esistenza, o piangendo per qualche grande ed incurabile dolore fissa la sua attenzione non sulla serie di avvenimenti che hanno immerso la sua vita nella tristezza, nè sulla sventura da cui fu colpito individualmente: — perchè fin qui la sua conoscenza è sempre dominata dal principio di ragione e circoscritta al fenomeno particolare; ei desidera ancora la vita, ma non la vuole nelle condizioni attuali; — costui non diverrà pienamente rispettabile se non quando i suoi sguardi si porteranno dal particolare al generale, quando considererà il suo dolore individuale come un esempio del dolore universale; si solleverà così fino al genio della perfezione morale e «*un caso unico rappresenterà per lui migliaia di* «*casi*» (1); allora soltanto la contemplazione della vita in generale, che egli comprenderà aver il dolore per essenza, lo condurrà alla rassegnazione. Ecco perchè nel «*Torquato Tasso*» di Goethe la Principessa induce al rispetto: raccontando gli affanni e le angoscie della vita sua e della vita dei suoi ella non vi vede che l'immagine del dolore universale.

Un carattere molto nobile si presenta sempre al pensiero velato da una tranquilla melanconia, la quale non è affatto il fastidio costante per le contrarietà d'ogni giorno (chè questo sarebbe un contegno poco dignitoso, e dimostrerebbe piuttosto cattivi sentimenti); è una tristezza nata, fuori da qualunque considerazione egoistica, dalla coscienza che qui basso tutti i beni non sono che vanità, e che ogni esistenza non è che dolore. Tuttavia una tale coscienza può ridestarsi da principio in seguito a sventure puramente personali, specialmente quando provengono da un dolore unico ed eccessivo; così Petrarca ha veduto un amore senza speranza dare la sua vita intera in balìa di quella tristezza rassegnata i cui accenti ci commuovono così profondamente nelle opere di lui: la Dafne ch'egli inseguiva si sottrasse alle sue braccia per lasciargli in cambio allori immortali. Quando un destino irrevocabile rifiuta ad un essere umano la realizzazione di qualche grande speranza, e comincia così a spezzare la volontà, questa finisce col divenire presso a poco indifferente per tutto il resto, ed il carattere si fa dolce, triste, nobile e rassegnato. E quando finalmente l'afflizione non ha un oggetto determinato, quando si riferisce all'insieme della vita, allora essa è una specie di raccoglimento, un ritirarsi ed uno sparire grado a grado della volontà, movimento che può giungere fino a minare sordamente ma profondamente lo stesso fenomeno della volontà, il corpo; l'uomo sente staccarsi a poco a

(1) Da Goethe. (*Nota del Trad.*)

poco i suoi legami ed ha l'intimo presentimento della morte che si avvicina e che verrà ben presto a dissolvere in una volta il suo corpo e la sua volontà; di qui viene la gioia secreta che accompagna tale tristezza e si è dessa, io credo, che il più melanconico fra tutti i popoli ha espresso con «*the joy of grief*», *la gioia del dolore*. Ma qui si alza uno scoglio, la sensibilità, tanto nella vita medesima che nella pittura di essa, vale a dire nella poesia: perciocchè piangere e gemere incessantemente, senza avere abbastanza virilità per elevarsi alla rassegnazione, è perdere in una volta il cielo e la terra per conservar solo una lagrimosa sentimentalità. Il dolore è la via della salute e quindi rispettabile solamente se riveste la forma della conoscenza pura, per condurre poi alla vera rassegnazione in qualità di *quietivo della volontà*. Sotto una tal forma la vista di una grande sventura ci ispira un rispetto molto vicino a quello che portiamo alla virtù ed alla grandezza d'animo; e nel tempo stesso la felicità che gustiamo noi medesimi ci sembra un rimprovero. Non possiamo impedirci di considerare ogni affanno, nostro od altrui, come un primo passo che conduce, o può condurre, alla virtù ed alla santità, e viceversa le gioie e le soddisfazioni del mondo come una via che ci allontana dalla salvezza. Ciò è tanto vero che quando osserviamo attentamente un uomo straziato da qualche grande angoscia, fisica o morale, od anche quando guardiamo qualcuno col sudore sulla fronte consumarsi ad un lavoro corporale che richiede sforzi estremi, senza mai far mostra di impazienza e senza profferire lamento, — quando vediamo, ripeto, uomini in simili condizioni, ci sembra si tratti di un malato il quale, sottoposto ad un trattamento doloroso, accetti volontariamente, allegramente, i dolori dell'operazione nella certezza che quanto più soffre, tanto meglio distrugge in sè gli elementi morbosi, e che quindi il soffrire del momento è la misura della sua guarigione.

Da tutte queste considerazioni segue che la negazione del voler-vivere, altrimenti detta rassegnazione assoluta o santità, risulta sempre dall'acquietamento della volontà, dopochè questa ha riconosciuto il suo conflitto con sè stessa e la vanità delle sue aspirazioni, esprimentisi essenzialmente per mezzo dei dolori di tutti gli esseri viventi. La differenza, presentata da me sotto l'immagine di due vie che conducono a tale conoscenza, consiste in questo che l'una vi guida per mezzo del dolore semplicemente *riconosciuto* presso gli altri, dolore che si viene ad appropriarsi volontariamente dopo aver decifrato l'enigma del principio d'individuazione, mentre l'altra vi fa arrivare per mezzo del dolore *sentito* e personale. Senza negazione totale della volontà non si dà vera salvezza, liberazione reale dal mondo e dalle sue miserie.

Finchè non l'abbiamo raggiunta non siamo altra cosa che questa medesima volontà: una esistenza sempre instabile, un'aspirazione sempre vana e sempre delusa, un mondo della rappresentazione sempre pieno di dolore, ecco i fenomeni di questa volontà, ecco la nostra sorte comune ed irrevocabile. Perciocchè sappiamo che una vita eterna è assicurata al voler-vivere, e che la sua vera, la sua unica forma si è il presente a cui, in qualunque modo la nascita e la morte governino il mondo dei fenomeni, e ad onta di tutto il loro potere, nessuno può esser sottrato. Il mito indiano esprime questo pensiero dicendo che «*essi* «*saranno rigenerati*». La grande differenza morale tra i caratteri deriva dall'essere il cattivo infinitamente lontano da quella conoscenza che induce alla negazione della volontà: ne risulta ch'egli è *veramente* e *realmente* la vittima di tutti i dolori del mondo, anche di quelli che non esistono se non *come possibili*, visto che lo stato personale di felicità ch'egli forse gusta al momento è un fenomeno, un'illusione creata da Maia mercè il principio d'individuazione: la fortuna sognata dal mendicante. I patimenti che infligge agli altri, trascinato dall'impeto sfrenato del suo volere, sono la misura di quelli che, per sua esperienza, non possono indurlo a spezzare nè a negare definitivamente la sua volontà. Invece l'amore puro e vero, ed anche il semplice sentimento spontaneo della giustizia, vengono dalla penetrazione del principio d'individuazione: quando essa è completa produce la santità assoluta e la salvezza, di cui sono fenomeni esterni, come abbiamo veduto, uno stato di rassegnazione totale, una serenità indistruttibile ed una gioia profonda all'avvicinarsi della morte

IL SUICIDIO.

Fin qui abbiamo esposto abbastanza nei limiti delle nostre considerazioni, quella negazione del volere che è il solo atto di libero arbitrio che si mostri nel fenomeno umano e che costituisce ciocchè Asmus chiama «*la metamorfosi trascendentale*». Ben differente da tale annientamento della volontà è l'annientamento del fenomeno di essa, dell'individuo: intendo dire *il suicidio*. Lungi dal negare la volontà, esso la afferma energicamente. La negazione non consiste nel detestare i mali della vita, ma bensì le gioie. Il suicida vuole la vita; esso non è scontento se non delle condizioni in cui la vita gli si offre. Uccidendo il corpo non rinunzia al voler-vivere, ma soltanto a vi-

vere. Egli desidera la vita, egli accetterebbe l'esistenza e l'affermazione facili del suo corpo, e si è perchè un concorso strano di circostanze non gliele accorda ch'egli soffre a tal punto. Il voler-vivere stesso si trova talmente impedito nel fenomeno di questo individuo isolato che non può svilupparvi agevolmente la sua aspirazione. Allora prende una risoluzione conforme alla sua natura di «*cosa in sè*», la quale è posta fuori delle categorie del principio di ragione e alla quale l'individuo è del tutto indifferente, poichè essa medesima resta salva dal nascere e dal morire, e costituisce l'essenza della vita universale. E su quella certezza intima e ferma che ci permette di vivere senza temere costantemente la morte, vale a dire sulla certezza che la volontà non mancherà mai al fenomeno, si appoggia l'atto del suicidio. Il voler-vivere si manifesta dunque tanto nel fatto dell'uccidersi (Siva), quanto nel piacere della conservazione personale (Visnù), e nella volontà della procreazione (Brahma). Ecco il significato intimo dell'*unità della Trimurti*: l'uomo è la Trimurti completa; ma nel tempo essa mostra ora l'una ora l'altra delle sue tre teste. Il rapporto tra il suicidio e la negazione della volontà è quello stesso che sussiste tra la cosa particolare e l'idea: il suicida nega l'individuo e non la specie. La volontà di vivere, lo ripeto, essendo assicurata in eterno, e il dolore essendo l'essenza della vita, uccidersi è un atto inutile ed insensato; esso distrugge arbitrariamente il fenomeno individuale, mentre la cosa in sè resta intatta: così l'arcobaleno resta immobile per quanto rapide si succedano le goccie d'acqua che lo portano momentaneamente. Ma il suicidio è nel tempo stesso il colpo da maestro di Maia, perciocchè ci presenta l'immagine della più spiccata contraddizione del voler-vivere con sè medesimo. Abbiamo già rilevato questa contraddizione presso i fenomeni affatto inferiori della volontà, ove essa si mostra nella lotta incessante delle manifestazioni di tutte le forze naturali, e così pure di tutti gli esseri organizzati fra loro, lottanti a strapparsi vicendevolmente la materia, lo spazio e il tempo: incontriamo lo stesso conflitto, sempre più manifesto e terribile, su tutta la scala ascendente delle oggettivazioni della volontà; e finalmente lo troviamo del pari nel gradino più alto, nell'Idea umana, ma qui d'una forza così potente che non sono più i soli rappresentanti individuali della medesima idea che si straziano a vicenda: è l'individuo che dichiara la guerra a sè stesso; l'ardore con cui questi vuole la vita, e l'impeto con cui si scaglia per rimuovere da essa gli ostacoli, ossia il dolore, giungono fino a fare ch'egli distrugga sè medesimo, ed allora succede che la volontà individuale, per atto proprio, preferisce sopprimere il corpo che non è se non

la volontà stessa allo stato visibile, piuttostochè lasciarsi spezzare dal dolore. Si è perchè non può cessare di volere che il suicida cessa di vivere: la volontà si afferma in lui per mezzo della soppressione del suo fenomeno non potendo affermarsi in altro modo. Tuttavia il dolore a cui egli si sottrae poteva condurlo alla rinunzia ed alla salvezza: lo si può dunque paragonare, sotto questo rapporto, ad un malato che rifiuta di lasciar finire un'operazione dolorosa, già cominciata, da cui facilmente dipendeva la sua salute, preferendo conservare il suo male. Il dolore viene a lui, gli offre l'opportunità di spezzare la volontà; ma egli lo respinge ed annienta il suo fenomeno, il suo corpo, affinchè la volontà resti intatta. — Ecco il motivo per cui quasi tutti i sistemi di morale, filosofi o religiosi, condannano il suicidio, quantunque non ne sappiano dare se non ragioni bizzarre e sofistiche. Ma è certo che se considerazioni puramente morali hanno talora potuto distogliere un uomo dal suicidio, in fondo il senso di questa vittoria su sè stesso (qualunque fosse il concetto con cui la sua ragione cercava di spiegarglielo) non può essere che il seguente: « Non voglio sottrarmi al dolore; bisogna che esso mi aiuti ad annientare « un voler-vivere il cui fenomeno è una cosa tanto deplorevole: « il dolore deve fortificare in me la conoscenza incipiente della « vera natura del mondo, perchè divenga il quietivo della mia « volontà e l'origine della mia salvezza eterna ».

È noto che di tempo in tempo succedono casi nei quali il suicidio va ancora più avanti: si è veduto un padre uccidere i figli che adora, prima di sè. Se consideriamo che la coscienza, la religione e tutti i concetti ammessi universalmente, gli mostrano l'assassinio come il più grande dei delitti; se consideriamo inoltre ch'egli commette un tale delitto proprio nell'ora della morte, senza che si possa scoprire nella sua azione il più piccolo motivo egoista, ci converrà ammettere che la sola spiegazione possibile si è che l'individuo, riconoscendo direttamente il proprio volere nei figli, ma fuorviato dall'illusione che gli fa prendere il fenomeno per la cosa in sè, e per di più profondamente commosso dalla conoscenza acquistata circa le miserie dell'esistenza, s'immagina di poter sopprimere ad un tempo il fenomeno esterno e la essenza di esso e prende allora la risoluzione di liberarsi per sempre dalla vita e dagli affanni della vita, liberandone del pari i suoi figli, in cui si vede rivivere direttamente.

Un errore analogo a questo sarebbe il credere che sia possibile giungere per altri mezzi al risultato che cerca la castità volontaria: per esempio, impedendo le vedute della natura nella fecondazione, od anche, in considerazione degli affanni della

vita, provocando la morte del neonato, in luogo di adoperarsi con ogni sforzo per conservare l'esistenza a tutto ciò che aspira a vivere. Infatti quando il voler-vivere è presente, nessuna forza potrà spezzarlo, perchè esso è soltanto l'elemento metafisico, la cosa in sè, e la violenza non può annientare se non il suo fenomeno, apparso in un luogo e in un tempo determinato. Ma non v'ha cosa che possa distruggere il voler-vivere stesso eccetto l'*intelligenza*. L'unica via di salvezza si è che la volontà apparisca liberamente affinchè nella propria immagine impari a conoscere la sua vera essenza. Rischiarata da questa conoscenza essa può sopprimere sè stessa e ad un tempo il dolore, compagno inseparabile del suo fenomeno: la violenza materiale, la sterilizzazione dei germi, la distruzione dei neonati, il suicidio, ne sono assolutamente incapaci. Sta precisamente nelle vedute della natura che la volontà arrivi alla luce, perciocchè soltanto mercè la luce essa può giungere alla liberazione. Per questo dicevo che bisogna favorire in ogni maniera i fini della natura dal momento che il voler-vivere, sua intima essenza, si è deciso ad apparire.

Havvi un genere di suicidio affatto differente dal solito, ma che non fu ancora abbastanza constatato. Intendo parlare di quegli asceti che, arrivati al grado supremo della rinunzia, si lasciano morire di fame; però, siccome una estrema esaltazione religiosa, e così pure numerose superstizioni, accompagnano d'ordinario il fenomeno, è difficile rendersene conto chiaramente. Sembra tuttavia che il completo abbandono della volontà possa giungere fino a sopprimere anche quel resto che è pur indispensabile per mantenere coll'alimentazione il vegetare dell'organismo. Ben lungi che questa specie di suicidio nasca dal voler-vivere, un asceta così completamente rassegnato non cessa all'opposto di vivere se non perchè ha cessato assolutamente di volere. E non si può immaginare ch'egli scelga a questo scopo un altro genere di morte fuori di quella per inanizione (a meno che tuttavia qualche superstizione non gliene suggerisca uno), perciocchè l'intenzione di abbreviare il tormento sarebbe già in realtà un grado d'affermazione della volontà. I dogmi che guidano la ragione di un penitente siffatto gli ispirano l'illusione che quel digiuno a cui lo porta una tendenza interna, gli è ordinato da un essere di natura superiore. Se ne trovano esempî antichi nelle opere seguenti: *Collezione di fatti sulla storia naturale e sulla medicina;* Breslau, sett. 1799, pag. 365 e seg.; — *Bayle, Nouvelles de la républblique des lettres;* febb. 1685, pag. 189 e seg.; — *Zimmermann, Della solitudine;* Vol. I, pag. 182; — *Houttuyn, Rapporto* inserito nella *Histoire de l'académie des sciences* del 1764 e riprodotto nella *Sammlung für praktische Aerzte,*

Vol. I, pag. 69. Si possono trovare notizie più moderne nel *Journal für praktische Heilkunde* di Hufeland, Vol. 10, pag. 181 e Vol. 48, pag. 95; nel *Zeitschrift für physische Aearzte* di Nasse, 1819, fasc. 3, pag. 460; nell'*Edinburgh medical and surgical Journal,* 1809, Vol. 5, pag. 319. Nel 1833 i giornali annunciarono che in gennaio lo storico inglese D.r Lingard si era lasciato morire di fame a Douvres; la notizia fu rettificata più tardi nel senso che non si trattava di lui, ma di un suo parente. Tali narrazioni tutte ci presentano la maggior parte di questi individui come pazzi, e non è possibile verificare l'esattezza dell'asserzione. Tuttavia voglio qui riportare una storia recente dello stesso genere, non fosse altro per conservarla come rarità e come esempio d'un fenomeno sorprendente della natura umana che viene, almeno in apparenza, ad appoggiare le mie spiegazioni e che sembra esso medesimo non poter esser spiegato altrimenti. Il fatto è riferito dal « *Nurnberger Korrespondenten* » del 29 luglio 1813 colle seguenti parole:

« Ci scrivono da Berna che presso Thurnen è stato scoperto « in una capanna in fondo d'una fitta foresta il cadavere di un « uomo in tale stato di decomposizione da farne rimontare la « morte a un mese circa; gli abiti da lui portati non offrono al- « cun indizio che permetta di giudicare a quale condizione ap- « partenesse; presso a lui eranvi due camicie di tela finissima. « L'oggetto più importante però è una Bibbia interfogliata, le « cui pagine portano annotazioni in parte provenienti dal de- « funto. Egli vi segnò la data della sua partenza da casa (senza « precisarne il luogo), e vi aggiunse che lo spirito di Dio lo ha « mandato nel deserto per pregare e digiunare, che per istrada « non ha mangiato durante sette giorni, dopo i quali ha preso « qualche cibo. Stabilitosi nella capanna, ha ricominciato a di- « giunare per un certo numero di giorni. Dopo ciò ha notato « ogni giorno con un segno: vi sono cinque segni, poi probabil- « mente il solitario è morto. Fu pur trovata una lettera ad un « curato sopra un sermone che il defunto aveva inteso da lui, ma « l'indirizzo mancava ». — Fra una morte simile proveniente da un ascetismo estremo e il suicidio cagionato dalla disperazione devono di certo trovarsi gradi intermedî e miscuglî, quantunque sia ben difficile decifrarli. Nel cuore dell'uomo stanno profondità, oscurità e complicazioni tali che chiarirle e risolverle sarà sempre cosa ardua in sommo grado.

LIBERTA' DELLA VOLONTA'.

Si potrebbe credere che tutta questa esposizione, finalmente compita, su ciò che io chiamo la negazione della volontà, sia

inconciliabile colle mie considerazioni anteriori, in cui stabilivo che la *motivazione* è, non meno di tutte le altre forme del principio di ragione, soggetta alla necessità; che i motivi, come tutte le cause, non sono se non cause occasionali che offrono modo al carattere di manifestare la sua essenza con tutto il rigore di una legge naturale; mentre fondandomi su tutto questo negavo assolutamente la libertà quale *liberum arbitrium indifferentiae.* Ben lungi dal rovesciar qui ciocchè ho stabilito più addietro, io lo confermo. La libertà propriamente detta appartiene solo alla volontà come cosa in sè e non come fenomeno di cui la forma essenziale è sempre il principio di ragione, elemento di ogni necessità. L'unico caso in cui questa libertà diviene visibile direttamente nel mondo reale si è quello in cui mette fine al fenomeno; ma siccome questo, nullameno, in quanto è anello della catena causale, ossia corpo vivente, continua ad esistere nel tempo che non contiene se non fenomeni, la volontà che si manifesta in tale corpo si pone in contraddizione con esso, perchè nega ciò che afferma. Vediamo per esempio le parti genitali, rappresentanti visibili dell'istinto sessuale, mantenersi in piena salute e tuttavia l'uomo, anche nel più profondo del suo essere, non voler assolutamente soddisfazioni carnali; del pari il corpo è là, espressione visibile del voler-vivere, e ad onta di ciò i motivi che favoriscono questo volere rimangono inefficaci, e la dissoluzione del corpo, la fine dell'individuo, vale a dire i più energici impedimenti della volontà naturale, sono desiderati e bene accetti. La contraddizione tra quello che ho affermato da una parte circa la necessità con cui la volontà è determinata dai motivi in ragione del carattere, e quello che dicevo sulla possibile soppressione totale della volontà, togliendo così ogni efficacia ai motivi non è dunque che l'enunciazione, nel linguaggio della ragione filosofica, della contraddizione *reale* che si produce quando la libertà della volontà in sè, di quella volontà che non conosce necessità, interviene direttamente nel proprio fenomeno, che è retto del tutto dalla necessità. Per conciliare queste contraddizioni basta riflettere che la disposizione interna che sottrae il carattere all'impero dei motivi non viene direttamente dalla volontà, ma dalla intelligenza che ha cambiato natura. Infatti, finchè la conoscenza è soggetta al principio d'individuazione, finchè si guida sul principio di ragione, il potere dei motivi è irresistibile; ma non appena il principio di ragione è stato penetrato, non appena si è compreso direttamente essere una volontà sola, la stessa da per tutto, che costituisce l'Idea e l'essenza della cosa in sè, non appena in tale conoscenza è stato attinto l'acquietamento assoluto del volere, i motivi perdono tutta la loro forza, perchè quella forma d'intelligenza che poteva la-

sciarsene influenzare è sparita ed è stata sostituita da una conoscenza di tutt'altra specie. Il carattere non può mai, è vero, cambiare nei dettagli; esso deve, col rigore d'una legge naturale, eseguire i varî ordini della volontà, di cui è il fenomeno d'insieme: ma è precisamente questo insieme, vale a dire il carattere stesso, che può essere del tutto annullato dalla conversione della volontà. È questo il cambiamento che aveva così profondamene stupito Asmus, il quale lo qualificava «*la metamorfosi radicale e trascendentale*»; la chiesa cristiana lo chiama benissimo «*la rigenerazione*», dicendo «*grazia efficace*» la conoscenza che ne è l'origine. — Egualmente, non trattandosi qui di un cangiamento, ma bensì d'una soppressione completa, si comprende perchè i caratteri che avevano maggiori differenze prima di tale soppressione presentino poi la più grande somiglianza, pur continuando, in ragione dei concetti e dei dogmi loro, a tenere un linguaggio diverso.

Inteso così, questo filosofema del libero arbitrio, affermato o contestato a vicenda e senza tregua, ha qualche fondamento; come pure non manca di significato, nè di valore, il dogma della Chiesa circa l'efficacia della grazia e la rigenerazione. Ma poi, senza accorgercene, non li vediamo subito confondersi, ed allora possiamo comprendere queste parole dell'illustre Malebranche: «*La liberté est un mystère*». Infatti ciocchè i mistici cristiani chiamano grazia efficace e rigenerazione costituisce precisamente l'unica manifestazione immediata del libero arbitrio. Tale manifestazione non si produce se non dopochè la volontà, riconoscendo la natura del suo proprio essere, vi attinge un quietivo che la sottrae all'impero dei motivi; questi fanno parte d'una sfera di conoscenza affatto diversa, gli oggetti della quale non sono che fenomeni. — Una libertà che può manifestarsi in simili condizioni è il privilegio più grande dell'uomo; essa manca del tutto all'animale, perchè esige un raziocinio che permetta di considerare l'insieme dell'esistenza indipendentemente dall'impressione del momento. L'animale è affatto incapace di libertà; per esso non v'ha neanche la possibilità di una determinazione elettiva propriamente detta, ossia meditata e preceduta da un conflitto di motivi, i quali non potrebbero essere, a tale effetto, se non rappresentazioni astratte. Con quella stessa necessità con cui cade la pietra, il lupo affamato caccia i denti nelle carni della sua preda, senza che l'intelligenza sua possa mai riconoscere che lo scannatore e lo scannato sono identici. *La necessità è il dominio della natura e la libertà quello della grazia.*

Poichè la rinunzia spontanea alla volontà viene dalla conoscenza, e la conoscenza in sè è indipendente dal volere spontaneo, ne segue che tale soppressione della volontà, tale liberazione,

non si acquista per forza, nè per partito preso; essa nasce dal rapporto intimo tra l'intelligenza e la volontà umane: essa sorge d'improvviso e come da un cozzo venuto dal di fuori. Per questo la Chiesa la chiama un *effetto della grazia;* e come nella dottrina cristiana per essere efficace la grazia deve essere stata accettata, così l'effetto dell'acquietamento in ultima analisi è un atto di libera volontà. Effetto della grazia si è di sconvolgere e trasformare radicalmente la natura dell'uomo: questi respinge ciocchè fino allora desiderava con tanto trasporto; e realmente un essere tutto diverso sostituisce ora l'uomo di prima, risultato della grazia che la Chiesa indica con un'espressione molto conveniente: lo chiama *la rigenerazione.* Per *uomo naturale,* a cui rifiuta qualunque facoltà del bene, essa intende quel voler-vivere la cui negazione è necessaria a chi vuole riscattarsi da una esistenza come quella di qui basso. Perciocchè dietro tale esistenza si nasconde qualche cosa del tutto differente, ma che non possiamo acquistare se non dopo aver scosso il giogo del mondo.

Non è dal punto di vista degli individui, ossia partendo dal principio di ragione, ma bensì dal punto di vista dell'Idea umana nella sua unità, che le dottrine cristiane simbolizzano per mezzo di Adamo *la natura, l'affermazione del voler-vivere;* ciocchè ha dato il mondo in balìa del dolore e della morte si è il peccato originale che passò fino a noi: in altre parole è la nostra identità, nell'Idea umana, con Adamo, identità che si manifesta nel tempo per il legame della generazione. Invece simbolizzano *la grazia, la negazione della volontà, la salvezza,* per mezzo del Dio divenuto uomo, il quale puro da ogni peccato, vale a dire dal voler-vivere, non può esser venuto dalla più energica affermazione della volontà, nè aver un corpo simile al nostro, che è soltanto volere concreto, fenomeno della volontà: egli è nato da una vergine immacolata e non ha che un simulacro di corpo. Quest'ultimo punto era sostenuto dai Doceti, ossia da certi Padri della Chiesa che in ciò si mostravano perfettamente conseguenti. Apelle in modo speciale insegnava questa dottrina, contro di lui e dei suoi discepoli si levò Tertulliano. Ma Sant'Agostino stesso ha commentato il passo controverso del Nuovo Testamento: «*Iddio, mandato il suo proprio figliuolo in forma somigliante alla carne del peccato...*» (Rom., VIII, 3) come segue: «*Imperciocchè non era carne del peccato quella che non era nata da voluttà carnale, ma pure stava in essa la somiglianza della carne del peccato perchè era carne mortale*» (Lib. 83, quaest. qu. 65). Dice poi nell'opera intitolata *Opus imperfectum*, I, 47, che «il peccato originale è peccato e punizione in una volta. Esso esiste già nel bambino appena nato, ma non si mostra se non a misura che questi cresce. Tuttavia si deve cercare nella volontà del pecca-

tore l'origine del peccato stesso. Questo peccatore è Adamo, ma in lui noi tutti abbiamo esistito: Adamo fu infelice, e con lui siamo infelici noi pure ». — In realtà il dogma del peccato originale (affermazione della volontà) e della redenzione (negazione della volontà) è la grande verità che forma la sostanza essenziale del cristianesimo; il resto nella maggior parte non è che forma e involucro, o semplice accessorio. Così bisogna sempre considerare Gesù Cristo dal punto di vista generale, come simbolo o personificazione della negazione del voler-vivere, e non dal punto di vista individuale, come ce lo mostra la storia allegorica negli Evangeli, nè come ci viene presentato secondo i dati reali più verisimili che hanno servito di base alla leggenda delle Sacre Scritture. Nessuna delle due versioni può soddisfare interamente: — non possiamo vedervi se non il mezzo destinato a far penetrare l'altra maniera di comprendere il Cristo nella mente del volgo, a cui occorre sempre qualche cosa di positivo. — Noi non dobbiamo qui occuparci del fatto che il cristianesimo, perdendo il suo vero significato, ha degenerato ai nostri giorni in un triviale ottimismo.

Havvi pure nel cristianesimo un altro dogma primitivo ed evangelico che Sant'Agostino, d'accordo coi capi della Chiesa, ha difeso contro le vedute ristrette dei Pelagiani, e che Lutero, come lo dice egli stesso formalmente nel suo libro *De servo arbitrio,* si era dato per principale missione di ristabilire purgandolo dagli errori: è il dogma che insegna che *non si dà libero arbitrio*, che la tendenza originale della volontà la spinge al male, che le sue opere sono sempre colpevoli ed insufficienti, che esse non possono mai dare soddisfazione alla giustizia; che quindi per la fede soltanto e non per le opere si arriva a salvezza, e che questa fede stessa non nasce in noi da un'intenzione inconcussa e da una volontà libera, ma *per effetto della grazia*, che si produce senza nostra partecipazione, e come per mezzo di una influenza esterna. Questo principio veramente evangelico, con quelli che abbiamo ricordato più addietro, fa parte di quei dogmi che lo spirito limitato e grossolano del secolo rigetta come assurdi, o che sfigura: malgrado Sant'Agostino, malgrado Lutero, la credenza d'oggidì, imbevuta dalle idee borghesamente meschine del Pelagianismo, che non è altro che il moderno razionalismo, respinge queste profonde verità, unica essenza propria al cristianesimo intero nel suo vero significato, per appoggiarsi affatto sul vecchio dogma tradizionale giudaico, che un legame storico soltanto unisce alle dottrine cristiane (1), facendone la

(1) Ciocchè io dico è tanto vero che se si fa astrazione dal dogma fondamentale del giudaismo e si ammette che l'uomo non è stato creato da un altro essere, ma è l'opera della sua propria volontà, si vede tosto sparire

pietra fondamentale della religione. — Ma noi siamo in grado di vedere quanto la verità contenuta in tali dottrine si accordi pienamente col risultato delle nostre ricerche. Vediamo infatti che la virtù sincera e la santità dell'anima hanno immediatamente l'origine loro non nella volontà premeditata (le opere), ma nella conoscenza (la fede): precisamente come abbiamo potuto dedurlo dal nostro principio fondamentale. Se per arrivare alla beatitudine bastassero le opere, che nascono tutte da motivi e da progetti premeditati, la virtù non sarebbe altro che un egoismo prudente, metodico, d'una perspicacia di lunga portata; ciocchè si può svolgere come si vuole. In quanto alla fede, a cui la chiesa promette la salvezza, essa consiste nel credere che la caduta del primo uomo ci ha dati in balìa del peccato, della morte, della perdizione; che la grazia del divino intercessore, il quale prende sopra di sè l'immensità dei nostri peccati, può sola salvarci senza che noi vi abbiamo alcun merito (personale), perchè la condotta personale è sempre guidata dall'intenzione (dai motivi); e che le opere così originate per l'essenza e la natura loro non possono mai giustificarci, precisamente perchè la condotta deriva da intenzioni e da motivi: essa non è che *opus operatum*. Il fondamento della fede sta dunque prima di tutto nel convincimento che la condizione umana è fin dall'origine uno stato essenzialmente di perdizione, da cui abbiamo bisogno di essere riscattati; poi, che apparteniamo al male, a cui siamo strettamente avvinti; che le nostre opere, conformandosi ai comandamenti della legge, vale a dire ai motivi, non possono mai soddisfare alla giustizia, nè salvarci; che la salvezza può venir soltanto dalla fede, ossia da una conoscenza trasformatasi, e che la fede stessa non entra in noi se non per mezzo della grazia.

tutto quello che la dogmatica cristiana, quale fu stabilita sistematicamente da Sant'Agostino, racchiude ancora di contradditorio e d'incomprensibile, e che precisamente per questo ha provocato le scipitaggini dei Pelagiani. Tutto allora diventa chiaro: non è più d'uopo di ricorrere al libero arbitrio nelle opere (*operari*), poichè esso esiste nell'essere (*esse*), ove si trova pure il peccato in quanto è peccato originale, ma la grazia efficace ci appartiene davvero. — In cambio molte altre dottrine del Nuovo Testamento, tra le altre la predestinazione, fondate nella dogmatica di Sant'Agostino, restano assolutamente insostenibili, ed anzi ci disgustano quando sieno considerate secondo il razionalismo d'oggidì. Si rigetterebbe così la parte essenzialmente cristiana per ritornare al giudaismo più grossolano. Ma l'errore di calcolo, o piuttosto il vizio originale della dogmatica cristiana, sta dove non lo si cerca e precisamente nel punto che vien posto al di sopra di qualunque esame come cosa stabilita e certa. Senza questo punto tutto il corpo delle dottrine cristiane sarebbe razionale; con esso è guastata la teologia e così le altre scienze. Infatti, studiando la teologia di Sant'Agostino nell'opera *De Civitate Dei* (sopratutto al Libro XIV), ci succede quello che succederebbe se si volesse tener in equilibrio un corpo il cui centro di gravità cadesse fuori di esso: in qualunque maniera lo si volti e lo si rivolti,

cioè dal di fuori: in altre parole, che la salvezza è cosa estranea alla nostra persona, producendosi solo dopochè l'uomo è giunto alla negazione ed all'abbandono di sè stesso. Esercitare opere buone, obbedire alla legge perchè è la legge, non possono giammai giustificare, perchè si tratta sempre di azioni promosse da motivi. Lutero (*De libertate cristiana*) sostiene che le opere nascono spontaneamente quando è stabilita la fede, di cui sono i sintomi o i frutti; dice che per sè medesime esse non hanno merito, e che non possono procurare la giustificazione, nè esigere una ricompensa: è d'uopo che si producano spontaneamente e gratuitamente. — Noi pure abbiamo visto spiccare dalle nostre considerazioni che col comprendere progressivamente il principio d'individuazione nasce da prima il sentimento spontaneo della giustizia, poi l'amore elevantesi fino alla soppressione assoluta di qualunque egoismo, e finalmente la rassegnazione o negazione della volontà.

Ho qui chiamato in mio aiuto tutti questi dogmi della religione cristiana, quantunque per sè stessi sieno affatto estranei alla filosofia, unicamente per mostrare che se la morale che deriva dal nostro studio e che sta in piena armonia ed in perfetto concatenamento con tutta la serie delle nostre considerazioni, riesce forse nuova in apparenza e non fu ancora presentata sotto questa forma, è ben antica in quanto al fondo, perchè si accorda interamente coll'essenza del cristianesimo il quale ne contiene tutti gli elementi più importanti, quegli elementi che si possono trovare, sotto forme molto diverse, anche nelle dottrine e nei precetti morali dei libri santi degl'Indù. Tali dogmi della Chiesa cristiana ci hanno servito nel tempo stesso ad interpretare e a dilucidare la contraddizione apparente che esiste in primo luogo tra

---

l'oggetto si rovescierà sempre. In egual modo qui, malgrado tutte le cure e tutti i sofismi di Sant'Agostino, la colpa del mondo e dei suoi dolori ricade sempre su Dio, che ha creato tutto, assolutamente tutto, sapendo bene cosa succederebbe. Sant'Agostino medesimo si rendeva conto pienamente di questa difficoltà e ne era molto imbarazzato, come ho già detto nella mia memoria *Sul libero arbitrio* (Capo IV, pag. 66-68 della prima e seconda edizione). Così la contraddizione tra la bontà di Dio e la miseria del mondo, e l'altra pure tra la libertà della volontà e la prescienza divina, hanno fornito il tema inesauribile ad una controversia che ha durato un secolo tra i Cartesiani, Malebranche, Leibnitz, Bayle, Klarke, Arnauld ed altri: controversia in cui il solo punto messo fuori di discussione era l'esistenza di Dio con tutte le sue qualità; nella disputa non si faceva che girare in un circolo vizioso tentando di far sparire queste contraddizioni, ciocchè nelle matematiche equivarrebbe a voler risolvere un problema insolubile in cui un avanzo appare sempre, ora qui, ora là, secondo che si è riesciti a mascherarlo. Ma nessuno di essi avvertì, benchè la cosa si imponesse manifestamente da sè, che bisognava cercare l'origine dell'imbarazzo nella prima ipotesi accettata da tutti. Bayle è il solo che lasci intravedere di essersene un po' accorto.

la necessità che regge le manifestazioni del carattere quando i motivi sono dati (dominio della natura), e in secondo luogo tra la volontà in sè, libera in una volta di negare e di sopprimere sè stessa, e il carattere, colla necessità che hanno sopra di esso i motivi (dominio della grazia).

IL NULLA.

Ora ho terminato il mio abbozzo sui fondamenti della morale: esso chiude lo sviluppo completo di quell'idea unica che avevo per iscopo di esporre. Qui giunto, non voglio dissimularmi il rimprovero che si può muovere contro quest'ultima parte; ci tengo soltanto a stabilire che esso è inerente all'essenza della cosa, senza che sia possibile prevenirlo. Il rimprovero consiste nel fatto che avendoci le nostre considerazioni condotto a riconoscere nella perfetta santità la negazione e la soppressione di qualunque volere, al fine di arrivare così a liberarci da un mondo essenzialmente miserabile, tutto ciò in ultima analisi finisce col precipitarci nell'abisso del Nulla.

Comincio col far osservare che la nozione *Nulla* è essenzialmente relativa riferendosi sempre ad un soggetto determinato per negarlo. In generale i filosofi (Kant fra gli altri) accordano siffatta relatività soltanto a ciò che si chiama il « *nihil privativum* », a differenza del « *nihil negativum* »: il primo disegnerebbe tutto quello che viene espresso sotto il segno — in opposizione a ciò che porta il segno +, in condizioni tali però che dal punto di vista contrario questo — potrebbe divenire un + ; e si riserverebbe l'espressione di « *nihil negativum* » per indicare quello che sarebbe un nulla che riesce tale sotto tutti i riguardi, e che viene dato come esempio di una contraddizione logica la quale si annienta da sè. Ma osservando più da vicino si vede che il *nulla assoluto*, il *nihil negativum* propriamente detto, non è concepibile dalla ragione; qualunque nullità di questo genere diventa *nihil privativum*, un nulla relativo, dal momento che lo si fa entrare nell'estensione d'un concetto più vasto o che lo si guarda da un punto di vista più elevato. Il nulla non è compreso come nulla se non nel suo rapporto con qualche cosa: esso suppone sempre l'esistenza di tale rapporto e quindi anche l'esistenza di qualche cosa. La stessa contraddizione logica è soltanto un nulla relativo. Benchè essa non possa esser pensata dalla ragione, non per questo è un nulla assoluto. Perciocchè è una semplice combinazione di parole, un esempio di qualche cosa impossibile a pensarsi, di cui si ha bisogno in logica per mostrare le leggi del pensiero: perciò, quando a tal uopo si ricorre ad un esempio simile, si dirige l'attenzione sul « *non sensus* » come rappresentan-

te la cosa positiva cercata per il momento, e si salta al di sopra del « *sensus* », che è la cosa attualmente negativa. Noi vediamo dunque che il *nihil negativum,* o nulla assoluto, diventa *privativum,* o relativo, quando lo si subordina ad un concetto superiore, e che esso può sempre scambiare il suo segno col segno di ciò che nega, questo facendosi allora negativo. Tutto ciò si accorda interamente col risultato della discussione dialettica così ardua che Platone ci presenta nel « *Sofista* » (pag. 277-287 dell'edizione Bipontina): « cum enim ostenderemus, alterius ipsius « naturam esse, perque omnia entia divisam atque dispersam *in* « *vicem;* tunc partem ejus oppositam ei, quod cujusque ens est, « esse revera non ens asseruimus » (1).

Ciocchè è ammesso universalmente come positivo, ciocchè si dice l'*esistente in realtà,* e la cui negazione viene espressa col concetto di *nulla* nel suo significato più esteso, è precisamente il mondo della rappresentazione, che io dimostrai essere l'oggettità, lo specchio della volontà. Questo mondo, questa volontà, siamo noi stessi; la rappresentazione, presa in generale, è una delle sue faccie; la forma di tale rappresentazione è il tempo e lo spazio; e sotto questo punto di vista, tutto ciò che è deve essere in qualche luogo e in qualche tempo. Negazione, soppressione, conversione della volontà implicano soppressione e sparizione della sua immagine, il mondo. Dal momento che non la vediamo più in siffatto specchio ci domandiamo, ma inutilmente, dove può essere andata, e, siccome essa non ha più le qualità del tempo e dello spazio, ci desoliamo e ci diciamo che si è perduta nel nulla.

Se ci fosse possibile cambiare il punto di vista, i segni sarebbero rovesciati e allora ciocchè esiste attualmente sotto i nostri occhi sarebbe il nulla, ed il nulla d'oggidì ciocchè esisterebbe. Ma fintantochè noi saremo il voler-vivere stesso, l'altra realtà non potrà essere compresa ed espressa da noi che come cosa negativa; perciocchè l'assioma di Empedocle « *il simile non è conosciuto se non dal simile* » ci toglie qualunque possibilità di conoscere una tale realtà, lo stesso assioma pur permettendoci la conoscenza di tutta la nostra realtà attuale, vale a dire del mondo come rappresentazione, o dell'oggettità della volontà.

Se nondimeno si volesse a tutta forza crearsi un concetto positivo qualunque di ciò che la filosofia non può esprimere se non in modo negativo chiamandolo la negazione della volontà, bisognerebbe riferirsi a quello che provano gli uomini giunti alla perfetta soppressione del volere, a quello che si disegna per stato di

(1) Perciocchè avendo noi dimostrato esser la natura del diverso sminuzzata per tutti gli Enti, osai dire, che la parte di lei opposta a ciò, ch'è di qualunque cosa Ente, daddovero sia il non Ente.

(*Dalla traduzione del Dardi Bembo*).

estasi, di rapimento, d'illuminazione, d'assorbimento in Dio, ecc., quantunque tale stato non sia una conoscenza propriamente detta perchè non vi si trova la forma di separazione in soggetto ed oggetto e perchè esso appartiene soltanto all'esperienza personale, senza poter esser comunicato esternamente ad altri.

Ma noi, che ci manteniamo esclusivamente nel dominio della filosofia, dobbiamo contentarci della nozione negativa, e sentirci felici d'aver potuto andare fino al limite estremo nella conoscenza positiva. Noi siamo giunti a riconoscere che l'essenza del mondo è la volontà, e che tutti i fenomeni sono soltanto volontà oggettivata: noi abbiamo studiata la volontà in tutta la sua serie, dall'impulso inconsciente delle forze naturali più oscuro fino alla condotta cosciente dell'uomo: arrivati a questo limite non vogliamo affatto sottrarci alla conseguenza che ne risulta, cioè che colla libera negazione, colla soppressione della volontà, tutto ciò si sopprime ad un tempo; soppressi allora quegl'impulsi e quelle agitazioni, senza tregua e senza scopo, che costituiscono il mondo a tutti i gradi oggettivati; soppresse quelle forme diverse succedentisi ed elevantisi progressivamente; soppresso col volere anche l'insieme del suo fenomeno; soppresse finalmente le forme generali del fenomeno, ossia le forme di tempo e di spazio, e così pure soppressa la forma fondamentale di soggetto ed oggetto. Non più volontà, non più rappresentazione, non più universo.

Allora senza dubbio non resta più davanti a noi che il nulla. Ma non dimentichiamo che quello che si rivolta in noi contro un simile annientamento si è la natura, la quale altro non è che il voler-vivere, essenza dell'uomo e dell'universo. Questo orrore del nulla è soltanto una maniera differente di esprimere che noi vogliamo ardentemente la vita, che noi non siamo e non conosciamo se non il voler-vivere. Tuttavia storniamo per un momento gli sguardi dalla nostra indigenza e dal nostro orizzonte troppo limitato; portiamoli su quegli uomini che hanno superato il mondo, su quegli uomini la cui volontà, giunta alla perfetta coscienza di sè, si è riconosciuta in tutto ciò che esiste ed ha liberamente rinunciato a sè stessa, su quegli uomini che non aspettano più se non di veder sparire anche il debole ed ultimo soffio che serve ad animare il loro corpo: allora in luogo di quel tumulto di aspirazioni senza scopo, in luogo di quei passaggi continui dal desiderio alla inquietudine, dalla gioia al dolore, in luogo di quelle speranze sempre insoddisfatte e sempre rinascenti che fanno della vita umana, finchè la volontà la eccita, un sogno non interrotto, allora noi non vediamo più che quella pace più preziosa di tutti i tesori della ragione, quella calma assoluta dello spirito, quella quiete profonda, quella sicurezza, quella serenità imperturbabile, la cui impronta Raffaello e il Correggio hanno

dipinto sulle figure dei loro santi, e la cui irradiazione deve essere per noi il più completo e veridico annunzio della buona novella (*Evangelium*): la volontà è sparita, rimane solo la conoscenza. Siamo presi da una profonda e dolorosa malinconia quando confrontiamo una simile condizione colla nostra, perciocchè il contrasto ne fa spiccare anche meglio tutta l'incurabile desolazione. E tuttavia l'unica prospettiva che possa ancora consolarci a lungo, dopo esserci convinti che l'inesorabile dolore e l'infinita miseria sono l'essenza di quel fenomeno della volontà che si chiama il mondo, si è di veder svanire l'universo e il nulla restar solo dinanzi a noi, quando la volontà è giunta a sopprimersi. Per conseguenza meditare la vita e gli atti dei santi, se non coll'osservazione diretta, di rado possibile nell'esperienza personale, almeno studiandoli quali la storia ce li presenta o l'arte ce li dipinge con un'aria infallibile di verità, è per noi l'unico mezzo per dissipare il lugubre effetto di quel nulla che vediamo aleggiare, come risultato finale, dietro qualunque virtù e qualunque santità, di quel nulla che ci spaventa come fanciulli che l'oscurità fa tremare; ciò vale meglio che voler eludere questi terrori, sull'esempio degli Indù, con miti e con parole prive di senso, quali l'assorbimento in Brahma, o il Nirvana dei Buddisti. Sì, lo riconosciamo apertamente: ciocchè resta dopo la soppressione totale della volontà, per quelli che la volontà anima pur sempre, effettivamente è il nulla. Ma viceversa, per coloro presso i quali la volontà è soppressa e convertita, il nulla è questo mondo tanto reale, coi suoi Soli e colle sue Vie lattee (1).

---

(1) Questo nulla è ciò che costituisce del pari il Pratschna-Paramita dei Buddisti, l'« *al di là della conoscenza* », ossia il punto in cui soggetto ed oggetto non esistono più. (Si veda: *I. I. Schmidt, Del Mahajana e del Pratschna-Paramita*).

APPENDICE

(Complementi al Libro Quarto)

> Tutti gli uomini desiderano unicamente di liberarsi dalla morte, e non sanno liberarsi dalla vita.
>
> *Lao-tsen-Tao-te-king*, ed, *Stan. Julien*, pag. 184.

PREFAZIONE.

Questi complementi al libro quarto assumerebbero proporzioni molto considerevoli se due dei principali argomenti che richiederebbero di essere trattati prima d'ogni altro, cioè il libero arbitrio e la base della morale, non fossero già stati svolti da me, nell'occasione dei temi messi a concorso da due accademie della Scandinavia, in due monografie dettagliate, edite per le stampe nel 1841 sotto il titolo: *I due problemi fondamentali dell'Etica.* Devo quindi ammettere che il lettore abbia conoscenza degli scritti in questione, conoscenza che gli è tanto indispensabile qui, quanto glielo era quella della mia opera *La volontà nella natura* per comprendere il libro secondo. In generale chiunque vuole famigliarizzarsi colla mia filosofia deve leggere ogni linea dei miei lavori. Perciocchè io non sono uno scribacchiatore, un fabbricante di manuali in ristretto, un cacciatore di stipendi; i miei scritti non cercano l'approvazione di un ministro, nè la mia penna è guidata da vedute personali: io aspiro alla verità e scrivo come scrivevano gli antichi, all'unico scopo d'assicurare ai miei pensieri una conservazione durevole abbastanza per poter riuscir utili a coloro che sapranno apprezzarli e trovarvi materia a meditare. Perciò ho scritto poco, ma questo poco l'ho scritto dopo matura riflessione e ad intervalli molto distanti, ed ho ridotto a giusta misura le ripetizioni spesso indispensabili al concatenamento, ripetizioni da cui nessun filosofo può dispensarsi nei suoi lavori; ne deriva che la maggior parte dei miei pensieri non si trova espressa se non una volta sola. Ecco perchè, quando si vuole

profittare dei miei insegnamenti e comprenderli bene, bisogna leggere quanto ho scritto. Tuttavia ciò non è necessario allorchè si intende a giudicare ed a criticare le mie opere: l'esperienza lo ha dimostrato abbastanza ed io auguro d'ora in poi buon divertimento a chi si compiacerà d'impiegare in tal modo i suoi ozî.

Lo spazio che guadagniamo così in questo libro quarto, complementare, per averne tolto i due importanti argomenti nominati più addietro, ci giunge del resto molto a proposito. Perciocchè le questioni che interessano ogni persona, e che, come ultimi risultati, formano in qualunque sistema di filosofia la sommità della piramide, vengono in folla verso di me in questo libro; a nessuno dispiacerà che io abbia a mia disposizione maggior spazio per stabilirle su basi più larghe e per svilupparle con precisione più grande. Inoltre ciò mi permette di discuter qui, come appartenente alle nostre ricerche sull'affermazione del voler-vivere, un soggetto che non ho trattato nel libro quarto del primo volume, e che fu del pari negletto interamente da tutti i filosofi che mi hanno preceduto: intendo parlare del significato intimo e della natura di quell'amore sessuale che talvolta ingigantisce fino a diventare la più violenta delle passioni. Che una simile materia sia ammessa nella parte della filosofia che tratta della morale, deve sembrare cosa paradossale; ma si cambierà opinione non appena si avrà riconosciuto l'importanza dell'argomento.

CAPITOLO 41 (1).

SULLA MORTE, E SUL RAPPORTO DI ESSA CON L'INDISTRUTTIBILITA' DEL NOSTRO ESSERE.

La morte è il vero ispiratore o il Musagete della filosofia; Socrate la definisce: «δανατου μελετη». È ben probabile che senza di essa non si avrebbe mai pensato a filosofare. Sta dunque affatto nell'ordine delle cose che questo quarto ed ultimo libro, il più serio e il più importante fra tutti, si apra con uno studio speciale in proposito.

L'animale vive invero senza conoscere la morte; quindi si può dire che quest'essere gusta direttamente tutta l'immortalità della specie nel senso che si conosce eterno. Nell'uomo la ragione ha prodotto la certezza spaventosa della morte. Ma pure nella natura ogni male porta con sè il rimedio, od almeno il compenso; così anche in questo la stessa riflessione che c'insegna a conosce-

(1) Questo Capitolo si riferisce al § 54 del primo volume.

re la morte ci conduce del pari a considerazioni metafisiche consolanti, di cui l'animale non possiede la facoltà, nè sente il bisogno. Le dottrine religiose, non meno delle filosofiche, tendono principalmente a questo risultato; vogliono essere prima di tutto l'antidoto che la ragione deve offrirci contro la certezza della morte dataci da essa medesima. Soltanto la misura con cui ciascuna dottrina raggiunge il suo scopo varia di molto, ed è incontestabile che tale religione, o tale filosofia, potrà meglio di tal'altra metter l'uomo in grado di guardare in faccia alla morte con occhio tranquillo. Il brahmanismo e il buddismo che insegnavano all'individuo di considerarsi come l'essere primitivo, come il Brahma, a cui nascere e morire sono estranei per essenza, avranno in tale riguardo molto maggior efficacia di altre religioni che gli dicono esser egli stato creato dal nulla, e che fanno cominciare la sua esistenza, ricevuta da mano altrui, proprio quel giorno in cui è venuto al mondo. Perciò le popolazioni dell'India mostrano di fronte alla morte una fermezza ed un disprezzo inconcepibili per un Europeo. E infatti è cosa gravissima imporre ad un uomo, insegnandoglieli fino dall'età più tenera, concetti meschini ed inconsistenti sopra un soggetto tanto importante, e rendere con ciò quest'uomo incapace per sempre di ammetterne di più precisi e di più fondati. Per esempio apprendergli ch'egli fu proprio di recente creato dal nulla, che per conseguenza fu nulla per tutta un'eternità, ma che nondimeno esisterà ormai per sempre, equivale precisamente ad apprendergli che, pur essendo in totalità opera d'altri, deve tuttavia restar responsabile per l'eternità di quanto fa od ommette di fare. Allorchè più tardi la ragione si sviluppa, allorchè una riflessione più matura gli mostra che una simile dottrina è insostenibile, non v'ha nulla di meglio ch'egli possa sostituirvi o che sia soltanto capace di comprendere, e così lo si è defraudato in quel compenso che la natura riservava anche a lui per consolarlo della certezza della morte. Le conseguenze d'una simile educazione morale appariranno (1844) sotto la forma di socialismo fra gli operai corrotti in Inghilterra e sotto la forma di neo-hegelianismo fra gli studenti corrotti in Germania: gli uni e gli altri sono condotti a considerare la vita dal punto di vista abbietto e puramente materiale che sta riassunto in queste parole: « *edite, bibite, post mortem* « *nulla voluptas* (1) », e che non può esser meglio qualificato che per bestiale.

È certo che almeno in Europa, in seguito a ciò che vi si insegna sulla morte, l'opinione delle masse, e spesso anche quella degli individui stessi, propende talvolta a considerare la morte

(1) Mangiate e bevete, dopo la morte non ci sono piaceri.

come un annientamento assoluto, e talvolta ad ammettere che noi siamo immortali, per così dire, in carne ed ossa. Le due credenze sono egualmente false; ma in questa materia non è il giusto mezzo che contiene la verità; si tratta di elevarsi ad un punto di vista superiore, dove le due opinioni svaniscono da sè.

Per cominciare manterrò le mie considerazioni sul terreno dell'empirismo. — Qui troviamo immediatamente il fatto incontestabile che l'uomo, nella coscienza naturale che ha circa il morire, non si limita a temere più di tutto al mondo la sua propria morte, ma teme anche la morte dei suoi cari; evidentemente egli non piange questi sotto l'impressione egoista della perdita che ha fatto, bensì di pietà per la sventura che li ha colpiti: la prova ne è ch'egli accusa di cuor duro ed insensibile chiunque non piange in simili circostanze. Come confronto e parallelo vediamo l'odio, spinto all'estremo, cercare la morte dell'avversario, considerandola il più gran male che si possa infliggere. — Le opinioni cambiano secondo i tempi ed i luoghi, ma la voce della natura resta dovunque e sempre la medesima: è dessa che bisogna consultare. In quanto riguarda il nostro tema del momento questa voce sembra dire ben chiaro che la morte è un male supremo. Nel suo linguaggio morte significa distruzione. Si può già concludere che la morte è cosa grave dal fatto che neanche la vita, come tutti sanno, non è uno scherzo. Pare davvero che noi non meritiamo niente di meglio di questa vita e di questa morte.

In realtà la paura della morte è indipendente da qualunque conoscenza, perciocchè l'animale la teme senza conoscerla. Ogni essere vivente porta già con sè questa paura venendo al mondo. Siffatto terrore *a priori* non è del resto se non il rovescio del voler-vivere, essenza di tutti noi. Così la paura della distruzione è innata in tutti gli animali allo stesso titolo della cura per la conservazione: si è dunque una tale paura, e non la sollecitudine di fuggire il dolore, che si mostra nella circospezione inquieta con cui l'animale cerca di mettere sè stesso, ma prima di tutto la sua prole, al sicuro da ciò che potrebbe riuscire di pericolo. Perchè fugge l'animale? Perchè trema e si nasconde? Si è perchè, essendo puro voler-vivere, e precisamente per questo destinato a morire, esso vuol guadagnar tempo. — Tale è anche la natura dell'uomo. La morte è per lui il più grande dei mali, la più terribile delle minaccie: non si danno angoscie che eguaglino quelle della morte. Nessuna cosa risveglia più vivamente e più irresistibilmente la nostra simpatia del vedere uno dei nostri simili in pericolo di morte: non v'ha spettacolo più spaventoso di un'esecuzione capitale. Tuttavia l'attaccamento infinito alla vita che si pronuncia in tal modo non può venire dall'intelligenza e dalla ragione; dopo attenta considerazione deve piuttosto parer as-

surdo, perciocchè il valore intrinseco della vita è molto problematico e riesce per lo meno difficile il decidere se sia preferibile di non-essere; io credo anzi che se l'esperienza e la riflessione prendessero la parola darebbero vinta la causa al non-essere! Battiamo alla porta delle tombe, domandiamo ai morti se vorrebbero rivivere: di certo scuoteranno la testa. Tale è anche il parere di Socrate nell'apologia di Platone. L'amabile e lepido Voltaire non potè a meno di dire: « *Si ama la vita; ma anche il nulla ha qualche cosa di buono* »; e altrove: « *Non so che sia la vita eterna, ma questa nostra è un brutto scherzo* ». Inoltre alla vita sta in qualunque caso vicina la fine, sicchè i pochi anni che si ha per essere spariscono interamente di fronte al tempo infinito che c'è per non-essere. Quando vi si riflette sembra proprio ridicolo che si dia tanta importanza ad uno spazio di tempo così breve, che si tremi tanto forte non appena la nostra o l'altrui vita è in pericolo, oppure che si ricorra, nella tragedia, alla paura della morte per far nascere il terrore drammatico. Questo immenso attaccamento alla vita è dunque insensato e cieco: non lo si può spiegare se non ammettendo che tutta la nostra essenza è già il voler-vivere, che l'esistenza, per quanto amara, per quanto breve ed incerta si sia, deve essere dunque un bene supremo, e che il voler-vivere, per la sua essenza e per la sua origine, è inconsciente e cieco. L'intelligenza, lungi dall'essere la sorgente di un tale amore per la vita, lavora invece ad impedirlo, svelandoci lo scarso valore dell'esistenza e combattendo così il timore della morte. — Quando la ragione prevale, quando l'uomo sfida tranquillamente e coraggiosamente la morte, si stima essere ciò una grande e nobile cosa; noi festeggiamo allora il trionfo dell'intelligenza sul cieco voler-vivere, e tuttavia questo è il midollo essenziale del nostro essere. Del pari quando l'intelligenza soccombe nella lotta, quando l'uomo desidera la vita ad ogni prezzo, si difende a tutta possa dalla morte che vede arrivare, e si dispera nel riceverla, lo disprezziamo (1); e pure egli non fa che manifestare l'essenza universale degli uomini e delle cose. E come, si potrebbe chiedersi per incidenza, come mai l'amore senza freno per la vita e l'aspirazione a conservarla con qualunque mezzo e quanto più a lungo è possibile, sono tenuti per vili e spregievoli, come mai sono dichiarati, dai discepoli di tutte le religioni, indegni delle loro credenze se la vita è un dono degli Dei per il quale dobbiamo riconoscenza alla loro bontà suprema? Come allora può parer grande

---

(1) « *Nelle lotte dei gladiatori sogliamo avere in avversione i timidi e i* « *supplichevoli e quelli che scongiurano domandando la vita; desideriamo* « *salvare i forti e coraggiosi, e coloro che fieramente vanno incontro alla* « *morte* ». Cic. pro Milone, c. 34.

e nobile lo sprezzo di tal dono? — Per ora queste considerazioni ci dimostrano: 1) che il voler-vivere è l'essenza intima dell'uomo; 2) che in sè tale voler-vivere è incosciente e cieco; 3) che primitivamente l'intelligenza è un principio estraneo all'uomo, principio che gli si è poi aggiunto di soprappiù; 4) che l'intelligenza è in lotta col voler-vivere, e che il nostro raziocinio le accorda la sua approvazione quando è vincitrice.

Se quello che ci fa parer la morte così formidabile fosse il pensiero del *non-essere*, lo stesso terrore dovrebbe coglierci al pensiero dell'epoca in cui non eravamo ancora. Perciocchè è infallibilmente certo che il non-essere che segue la morte non può differire da quello che la precede, nè, per conseguenza, riuscire più spaventevole. L'eternità che è passata mentre noi *non eravamo ancora* non ci spaventa affatto. Invece troviamo crudele e possiamo appena sopportare il pensiero che, dopo il corto intermezzo d'un'esistenza effimera, deve passare una seconda eternità durante la quale noi *non saremo più*. Questa sete di vivere può venire dal fatto che, avendo d'allora gustata la vita, la si abbia trovata tanto amabile? No di certo; l'abbiamo già dimostrato più addietro: la prova fatta avrebbe piuttosto potuto disporci a rimpiangere profondamente il paradiso del non-essere, ormai perduto. Così alla speranza dell'immortalità dell'anima si unisce sempre quella di «*un mondo migliore*»; ciocchè dimostra abbastanza che il nostro non vale gran cosa. — Ad onta di tutto, la questione su ciò che diventiamo dopo morte è stata messa in campo e trattata nei libri e a viva voce mille volte più spesso di quella su ciò che eravamo prima di nascere. Eppure in teoria i due problemi offrono la stessa situazione e la stessa risposta: di più chiunque ne avesse risolto uno non avrebbe dubbî riguardo all'altro. Quante mirabili declamazioni non possediamo noi sul disgusto che si prova nell'ammettere che lo spirito umano, il quale abbraccia l'universo e s'innalza tanto coi suoi concetti sublimi, debba essere seppellito col corpo! ma che questo spirito ha lasciato passare tutta un'eternità prima d'apparire sulla terra coi suoi attributi, e che il mondo, durante tutto questo tempo, ha dovuto far senza di lui, non lo si sente mica dire. E tuttavia non v'ha questione che s'imponga più naturalmente a qualunque intelligenza, non falsata da pregiudizî arbitrarî, di questa: È scorso un tempo infinito prima della mia nascita; cosa ero io allora? — Metafisicamente si potrebbe forse rispondere: «Ero sempre «Io; ossia tutti coloro che durante questo tempo dicevano *io*, «erano precisamente *io*». Ma per il momento, dal punto di vista puramente empirico in cui ci siamo posti, facciamo astrazione da tale riguardo ed ammettiamo di non aver esistito. In questo caso ho di che consolarmi del tempo infinito che avrò da non-

essere dopo morte per mezzo del tempo infinito che già ebbi del pari precedentemente, poichè allora si tratta d'uno stato che mi è già familiare assai ed in cui davvero mi sono trovato molto a mio agio. L'eternità senza di me, *a parte post,* non saprebbe riuscire più spaventosa dell'eternità senza di me, *a parte ante,* perchè non differiscono l'una dall'altra se non per l'intervento del sogno effimero della vita. Nel tempo stesso tutti gli argomenti a favore della continuità dopo morte possono essere rivolti *in partem ante,* ed allora dimostrano l'esistenza prima della vita, ammessa dagli Indù e dai Buddisti, i quali si palesano in questo molto conseguenti. La dottrina di Kant sull'idealità del tempo è la sola che risolva tutti questi enigmi: ma per il momento non ne parleremo. Fin qui dalla nostra esposizione deriva che è così assurdo il rimpiangere il tempo durante il quale non si sarà più, come lo sarebbe il rimpiangere il tempo durante il quale non si era ancora, perchè è indifferente che il tempo non occupato dalla nostra esistenza sia con quello che essa occupa in un rapporto di passato o in un rapporto d'avvenire.

Ma anche fuori di tali considerazioni di tempo è già assurdo in sè il credere che il non-essere possa costituire un male, perciocchè il male, come il bene, suppone l'esistenza, anzi la coscienza, la quale cessa colla vita, come cessa durante il sonno e durante la sincope: noi sappiamo dunque molto positivamente che lo stato d'inconscienza non è doloroso, e che in ogni caso il momento in cui si produce è brevissimo. Si è da questo punto di vista che Epicuro considera la morte quando dice assai giustamente: «*La morte non è cosa d'importanza*», ed aggiunge per spiegazione che mentre esistiamo la morte non c'è, e che quando la morte è giunta non ci siamo noi (Diog. Laert., X, 27). Perdere una cosa di cui non possiamo sentire la mancanza evidentemente non è un male: dunque il non-essere futuro deve inquietarci tanto poco quanto il non esser stato. Così per la conoscenza non v'ha alcuna ragione di temere la morte; ora, si è nella conoscenza che risiede la coscienza: dunque per questa la morte non è un male. E invero non è la parte conoscente dell'*io* che teme la morte; la «*fuga mortis*» viene unicamente dalla cieca volontà da cui è occupato tutto ciò che ha vita. Ma, come dimostrai, la paura di morire è inerente alla volontà perchè questa è volontà di vivere, perchè la sua più intima essenza non è se non impulsione alla vita e alla durata, e perchè l'intelligenza non le appartiene fino dall'origine, ma fu acquistata da essa allorchè si oggettivò in una creatura individuale. Allorquando questa creatura, in seguito a tale oggettivazione, vede la morte annientare il fenomeno in cui si è identificata ed a cui si vede ristretta, tutto il suo essere le oppone una resistenza disperata. Più avanti esamineremo se essa ha realmente da temere qualche cosa dalla morte, ed allora con-

verrà non dimenticare l'origine vera che abbiamo assegnata al terrore che ispira la morte, nè la distinzione stabilita con tanta cura tra l'elemento volente del nostro essere e l'elemento conoscente.

Questa medesima distinzione serve a farci comprendere che quello che rende la morte tanto spaventosa non è precisamente la cessazione della vita, poichè nessuno può trovarla degna di rimpianto, ma piuttosto la distruzione dell'organismo, perchè desso è la volontà mostrantesi sotto la figura del nostro corpo. Però, in fatto, noi non avvertiamo tale disorganizzazione se non nei patimenti della malattia e della vecchiezza; in quanto poi alla morte medesima essa consiste solo, *per il soggetto,* nell'istante in cui la coscienza svanisce a cagione dell'arrestarsi dell'attività cerebrale. Tale cessazione, che poi si propaga nelle altre parti dell'organismo, è già, propriamente parlando, un fatto posteriore alla morte. Considerata in rapporto al soggetto questa non concerne dunque che la coscienza. Ora di simile stato, durante il quale la coscienza è sparita, ognuno può rendersi conto, in una certa misura, per mezzo di quell'istante in cui il sonno ci vince, o meglio ancora per mezzo di ciò che si prova quando si cade completamente in svenimento, perciocchè a tale ultimo stato la transizione è meno lenta e succede con una serie di sogni: da prima comincia a sparire il senso della vista mentre si possiede ancora tutta la conoscenza, poi d'improvviso sopravviene l'inconscienza più profonda; la sensazione, per quanto avanti si può starvi attenti, non riesce affatto disaggradevole, e tuttavia è certo che, se il sonno è fratello della morte, si potrà dir pure che la sincope e la morte sono sorelle gemelle. Una morte, anche violenta, non può esser dolorosa, perciocchè d'ordinario non si sente subito una ferita grave: la si avverte solo dopo qualche momento e spesso unicamente ai suoi segni esterni; se essa è di natura tale da uccidere sul colpo, la coscienza sarà sparita prima che ci sia possibile d'accorgersene, e, se conduce a morire dopo un certo tempo, entra nel caso delle altre malattie. Tutte le persone che hanno perduto la conoscenza sotto acqua, nei vapori del carbone, per impiccamento, ecc., sono unanimi nell'attestare di non aver provato dolore alcuno. Ma la morte naturale propriamente detta, la morte di vecchiaia, l'eutanasia, è sopratutto un dileguarsi ed uno svanire dell'uomo grado grado, e in modo impercettibile, dalla vita. Coll'età, le passioni e i desiderî si estinguono l'uno dopo l'altro a misura che cessa la facoltà di ricevere le impressioni dai loro oggetti rispettivi; le emozioni non trovano più stimolo, perchè l'immaginazione va declinando; le immagini impallidiscono sempre più; la loro impressione dura poco e sparisce senza lasciar traccia; i giorni precipitano il loro corso; gli

avvenimenti perdono la loro importanza; tutto va offuscandosi. Il vecchio si muove a passi lenti e mal sicuri, o riposa in disparte, ombra di sè stesso, fantasma di ciò che fu. Cosa v'ha in lui che la morte abbia ancora a distruggere? In un dato momento ei si addormenterà per l'ultima volta, e i suoi sogni saranno... saranno ciò che preoccupava Amleto nel famoso monologo. Ma io credo che già sogniamo attualmente.

E qui osserviamo pure che il mantenimento del processo vitale, benchè abbia una base metafisica, non si effettua senza trovar resistenza, richiedendo quindi un lavoro. Si è a questo consumo di forza che l'organismo soccombe ogni sera, si è desso che lo obbliga a sospendere le funzioni del cervello, ed a rallentare alcune secrezioni, come il respiro, la circolazione e lo sviluppo del calore. D'onde possiamo concludere che l'arrestarsi completo del processo vitale deve procurare un sollievo estremo alla sua forza motrice: forse tale sollievo contribuisce all'espressione di dolce tranquillità che si manifesta sull'aspetto della maggior parte dei morti. Insomma l'istante in cui si spira deve somigliare a quello in cui ci destiamo da un incubo opprimente e penoso.

Siamo arrivati a convincerci che la morte, ad onta di tutto il terrore che ispira, non può essere un male. Anzi molte volte essa è un bene che si desidera di tutto cuore, un amico pietoso e bene accetto. Quando l'uomo urta contro ostacoli che gli rendono impossibile la vita, o che annientano ogni sua speranza, quando malattie incurabili, od affanni a cui non c'è consolazione, vengono a gravare su lui, gli resta un ultimo mezzo di scampo che il più delle volte si offre da sè: rientrare nel seno della natura, che, come tutto ciò che esiste, egli ha abbandonato per un breve momento, sedotto dalla speranza di trovare nella vita condizioni più favorevoli di quelle che effettivamente gli si presentarono. Questa via di ritorno resta sempre libera: essa è la *cessio bonorum* (1) dell'essere vivente. Tuttavia anche in tali circostanze il ritorno non si effettua senza una lotta fisica o morale, tanto profondamente innata è la resistenza universale a rientrare in uno stato che già si ha permutato facilmente e premurosamente con un'esistenza così ricca di dolori e così povera di gioie. Gli Indù rappresentano Yama, dio della morte, con due visi, uno cupo e terribile, l'altro gaio e benevolo. Ciocchè è spiegato benissimo dalle considerazioni or ora esposte.

Sul terreno empirico, su cui seguitiamo a mantenerci, havvi ancora una considerazione che si presenta da sè e che merita uno schiarimento per essere precisata e ridotta nei giusti suoi limiti. L'aspetto di un cadavere mi mostra che in esso è ces-

---

(1) Cessione dei beni.

sata qualunque sensibilità, irrritabilità, circolazione, riproduzione, ecc. Ne concludo con sicurezza che il principio, a me ignoto, che metteva tutto questo in attività, ha finito di agire; che dunque se ne è separato. — Però se ora volessi aggiungere che tale principio non deve esser stato altra cosa che quella che conoscevo essere la mia coscienza, dunque la mia intelligenza (l'anima), non solo una simile conclusione non sarebbe autorizzata, ma riescirebbe evidentemente falsa. Perciocchè la coscienza non mi si è mai manifestata come causa, ma sempre come prodotto e risultato della vita organica; essa cresceva o diminuiva nella medesima misura di questa, come lo constatiamo nelle diverse età della vita, nello stato di salute o di malattia, nel sonno, nello svenimento, nello svegliarsi, ecc.; dunque constantemente quale un effetto, non quale una causa della vita organica: noi la vediamo nascere, svanire, ritornare, finchè le condizioni volute si mantengono, e mai senza di esse. E vediamo ben di più: vediamo che la rovina totale della coscienza, la vesania, lungi dal pervertire e deprimere le altre forze, o dal mettere in pericolo la vita, le aumenta (in modo speciale l'irritabilità e la forza muscolare) e prolunga la vita più che non l'abbrevi, a meno di cause concomitanti contrarie. — Inoltre stabilimmo che l'individualità è un attributo dell'organismo e quindi anche della coscienza quando tale organismo è cosciente di sè. Ma per questo non abbiamo ragione alcuna per concludere che siffatta individualità sia inerente al principio ignoto che animava l'organismo e che poi se ne è separato, tanto più che in tutta la natura ogni fenomeno particolare è l'opera d'una forza generale che agisce in migliaia di fenomeni simili. — Nè d'altra parte ho il diritto di concludere, perchè la vita organica è cessata, che la forza la quale l'aveva mantenuta fino allora debba essersi del pari annientata, come dal fermarsi del filatoio non ho il diritto di dedurre la morte della filatrice. Quando un pendolo trovando il suo centro di gravità giunge al riposo, quando perde così la sua apparenza di vita individuale, nessuno vorrà credere che nel tempo stesso sia sparita la pesantezza; ciascuno comprende perfettamente che essa continua, come prima, ad agire in fenomeni senza numero. Si può, è vero, obbiettare, contro questo confronto che nel caso dato la pesantezza non è cessata nemmeno nel pendolo, e che essa non ha fatto altro che cessare di manifestare visibilmente la sua attività: se si vuole, invece del pendolo, mettiamo un corpo elettrizzato, in cui, effettuata la scarica, l'elettricità cessa veramente di agire. Ho voluto soltanto mostrare, con questi esempî, che noi riconosciamo direttamente, anche nelle forze naturali inferiori, una qualità di eternità e di ubiquità, senza che la natura fugace delle

loro manifestazioni giunga a traviarci un solo istante in questo riguardo. Tanto meno quindi abbiamo il diritto di prendere la cessazione della vita per l'annientamento del principio vitale, e la morte per la distruzione completa dell'uomo. Perchè il braccio robusto che, tremila anni addietro, tendeva l'arco di Ulisse non esiste più, nessun spirito ragionevole e ben regolato crederà annientata per sempre quella forza che agiva colà tanto energicamente; ma, dopo avervi riflettuto a lungo, non concluderà neppure che la forza che oggi tende un arco ha cominciato ad esistere soltanto col nascere del braccio che l'impiega. È ben più naturale l'ammettere che la forza che animava altre volte una vita attualmente estinta, è quella medesima che anima la vita esistente oggidì: la conclusione diventa quasi inevitabile. Ma noi sappiamo di certo, per quanto dimostrai nel secondo libro, che soggetto a perire è soltanto ciò che fa parte del concatenamento causale, ossia lo stato e la forma. Quello che resta garantito contro i cangiamenti che producono le cause si è da una parte la materia e dall'altra le forze naturali, perchè sono condizioni preliminari di qualunque modificazione. Ora, per il momento, dobbiamo considerare il principio vitale almeno come una forza naturale, fino a che uno studio più approfondito ci abbia fatto conoscere cosa sia in sè. Così anche a titolo di forza naturale, il principio vitale resta sicuro dai cambiamenti di forma e di stato che porta o toglie la serie delle cause e degli effetti, cambiamenti che soli sono soggetti alla nascita ed alla morte, quali noi li vediamo nell'esperienza. In tal senso dunque l'immortalità della nostra essenza è già dimostrata con certezza. So bene che questo non soddisfa a ciò che si suole ripromettersi da una dimostrazione della nostra permanenza dopo morte, e che non vi si trova la consolazione che se ne sperava. Ma intanto è pur sempre qualche cosa, e coloro che temono nella morte una distruzione assoluta non debbono sdegnare la certezza perfetta che il principio più intimo della nostra esistenza non ne è tocco. — E tuttavia questo non è tutto: si può anche stabilire il paradosso che il secondo elemento il quale, insieme alle forze naturali, resta in salvo dal cangiamento continuo di stato dovuto al concatenamento causale, vale a dire la materia, ci assicura, in virtù della sua permanenza assoluta, una indistruttibilità che deve riescire di consolazione e di garanzia per un'eternità di un certo genere per coloro che non sarebbero capaci di comprenderne un altro. «Come!», si esclamerà, «la permanenza d'una semplice «polvere, d'una vile materia sarebbe ciò che si dovrebbe consi«derare come la permanenza del nostro essere?». — Adagio, se vi piace. Questa polvere, la conoscete voi bene? Sapete cosa è, e cosa può? Imparate a conoscerla prima di sprezzarla. Questa

materia, che per il momento non è se non cenere e polvere. ben presto sciolta nell'acqua diverrà cristallo, brillerà sotto forma di metallo, lancierà scintille elettriche, acquisterà con la tensione galvanica la forza di decomporre le combinazioni più stabili e di ridurre i metalli dai loro ossidi, si trasformerà da sè in pianta e in animale, e svilupperà dal suo seno misterioso quella vita di cui la nostra scarsa intelligenza teme sì forte la perdita. Durare sotto la forma d'una simile materia è dunque niente? Sì, lo affermo positivamente, la permanenza della materia attesta l'indistruttibilità del nostro vero essere, benchè lo faccia soltanto come per mezzo di una immagine e di un confronto, o piuttosto di un debole abbozzo. Per comprender ciò, riportiamoci alle spiegazioni date al capitolo 24, da cui risulta che la pura materia, la materia ancora informe, quella che per sè stessa non può essere percepita ma che costituisce la base permanente e la condizione preliminare del mondo reale, è il riflesso diretto, la visibilità, della cosa in sè o volontà, e che tuttavia essa partecipa, sotto le condizioni dell'esperienza, delle qualità proprie alla volontà in sè e ne riproduce la vera eternità sotto l'immagine d'una permanenza nel tempo. — Come la natura, l'abbiamo già veduto, non mentisce mai, così nessuna teoria dedotta logicamente potrebbe riescire radicalmente falsa quando deriva da un concetto davvero obbiettivo della natura: tutto al più, nel peggiore dei casi, sarà unilaterale ed incompleta. Tale è senza dubbio il materialismo conseguente, per esempio quello di Epicuro, e così il suo opposto, l'idealismo assoluto, per esempio quello di Berkeley, e in generale qualunque sistema di filosofia nato da giuste vedute e sviluppato con buona fede. Però sono sistemi che considerano sempre un lato solo della questione e che per conseguenza, ad onta della loro opposizione reciproca, riescono tutti veri ad un tempo, ciascuno dal suo punto di vista speciale: ma, quando si guarda da più alto, la loro verità non è più relativa e condizionata. Un supremo punto di vista soltanto, da cui abbracciando tutte queste teorie si vede il loro vero dentro una certa sfera e il loro falso al di fuori, è quello della verità assoluta, se tuttavia può darsi che la verità assoluta riesca accessibile a noi qualche volta. Conformemente a ciò, e come l'ho dimostrato or ora, noi vediamo l'indistruttibilità della nostra essenza rappresentata nell'antica e grossolana teoria materialista per così dire coll'ombra di sè stessa, colla permanenza della materia, come pure nel sistema meno primitivo del naturalismo assolutamente fisico coll'ubiquità ed eternità delle forze naturali, fra cui per lo meno si deve collocare la forza vitale. Così dunque queste stesse idee primitive dicono già implicitamnte che la creatura vivente non è destinata dalla morte

ad un annientamento completo, ma che essa continua ad esistere coll'insieme e nell'insieme della natura.

Le considerazioni che ci hanno condotto fin qui, ed a cui si sono aggiunti i loro svolgimenti, avevano per punto di partenza il terrore evidente che la morte ispira a qualunque creatura viva. Ora sposteremo il nostro punto di vista allo scopo di vedere come, a differenza dell'individuo, l'insieme della natura si comporti riguardo alla morte: per un tale studio rimarremo tuttavia sul terreno empirico.

È certo che non v'ha partita più grossa di quella in cui giuochiamo la nostra vita o la nostra morte: tutto ciò che decide su essa richiama al più alto grado la nostra attenzione, e sollecita la nostra simpatia e il nostro timore, perciocchè si tratta per noi di rischiare tutto per tutto. La natura invece, che tuttavia non mentisce mai, che è sempre franca e sincera, in questo proposito tiene tutt'altro linguaggio: essa parla come Krischna nel Bhagavad-Gita. Pensa che la morte o la vita dell'individuo non hanno importanza alcuna. E mostra il suo pensiero coll'abbandonare la vita di tutti gli animali, compreso l'uomo, ai più piccoli azzardi, senza prestarle soccorso. — Guardate questo insetto sul vostro cammino: la più piccola deviazione involontaria del vostro piede è decisiva per la sua vita. Guardate la lumaca, mancante di qualunque mezzo per fuggire, per difendersi, per giuocar di astuzia, per nascondersi, preda facile e alla portata di tutti. Guardate il pesce scherzare spensierato nella rete pronta a chiudersi su di esso; la rana troppo indolente per fuggire e sottrarsi alla morte; l'uccello che non vede lo sparviero che gli si libra sopra; la pecora che il lupo spia ed insidia nascosto dietro il cespuglio. Sprovvisti quasi interamente di previdenza, tutti questi esseri circolano con fiducia in mezzo ai pericoli che li minacciano ad ogni momento. La natura abbandonando così senza riguardo tali organismi tanto maravigliosamente ingegnosi non solo alla rapacità del più forte, ma anche all'azzardo più cieco, al capriccio del primo pazzo venuto, o alla malizia d'un fanciullo, afferma con voce abbastanza alta che l'annientamento di questi individui le è indifferente, che essa nulla vi perde, perchè tutto ciò non ha valore in suo riguardo, e che in qualunque caso l'effetto non ha importanza maggiore della causa. E non mentisce parlando così: solo non commenta le sue sentenze e si esprime nello stile laconico degli oracoli. Se la nostra madre comune abbandona in tal modo senza protezione i suoi figli ai mille pericoli che li minacciano, deve essere perchè sa bene che, cadendo, cadono nel suo seno, dove sono al sicuro, e che dunque la loro caduta non è che un giuoco. Il suo modo di procedere riguardo all'uomo è lo stesso che verso gli animali. Ciocchè dice

si applica anche a lui; essa non si cura della vita o della morte dell'individuo. Per conseguenza la morte e la vita dovrebbero riuscirci egualmente indifferenti, nel senso che noi stessi siamo la natura. È certo che se il nostro sguardo potesse penetrare abbastanza avanti noi divideremmo il suo modo di vedere e contempleremmo tutto ciò con occhio così indifferente come essa medesima. Checchè ne sia, la nostra ragione deve interpretare la noncuranza e l'indifferenza della natura per la vita degli individui come una prova che la distruzione d'un fenomeno di tal genere non ne intacca la vera e propria essenza.

Consideriamo inoltre che non solamente, come abbiamo veduto, la vita e la morte dipendono dalla circostanza più futile, ma che in generale l'esistenza degli esseri organizzati è effimera, che animali e piante nascono oggi per morire domani, che la loro nascita e la loro morte si succedono rapidamente, mentre il mondo inorganico, collocato molto più abbasso nella scala, ha una durata senza confronto più lunga, e la materia assolutamente informe possiede sola una permanenza indefinita che noi già le riconosciamo *a priori;* — meditiamo tutto ciò, e quando avremo compreso empiricamente sì, ma nondimeno in modo oggettivo ed imparziale, simile ordine di cose, sentiremo sollevarsi in noi, da sè stessa, la convinzione che tale ordinamento non può essere se non un fenomeno superficiale, che tale perpetuo divenire, e perire, non interessa affatto la radice delle cose, che esso è soltanto relativo o piuttosto puramente apparente, che l'essere vero delle cose, il loro principio intimo, assolutamente misterioso, che si sottrae del tutto ai nostri sguardi, rimane in salvo da ogni attacco e continua ad esistere benchè non siamo capaci di vedere, nè di intendere come tutto questo succeda, e possiamo immaginarcelo soltanto in modo generale e come una specie di « *tuor de passe-passe* ». Perciocchè il fatto che, mentre ciò che v'ha di più imperfetto, di più basso, nella serie, il regno inorganico, rimane intatto sieno precisamente gli esseri più perfetti, le creature viventi, coi loro organismi infinitamente complicati e così meravigliosamente ingegnosi, che debbano di continuo rinnovarsi da cima a fondo, e ricadere dopo breve intervallo in un nulla assoluto per lasciar posto ai loro simili, che sortirebbero dal nulla per entrare nella vita: — questo fatto, dico, è tanto evidentemente assurdo da rendere inammissibile che rappresenti il vero stato delle cose; esso non può essere se non un'apparenza esterna che ci nasconde l'ordinamento reale del mondo, o, più esattamente, un fenomeno condizionato per la costituzione speciale del nostro intelletto. Dirò inoltre: tutta questa esistenza e non esistenza degli esseri individuali, per cui la vita e la morte sono l'opposto l'una dell'altra, non è che una cosa relativa: il lin-

guaggio della natura, che ce la presenta come assoluta, non potrebbe essere la vera ed ultima espressione della costituzione e dell'ordinamento delle cose nel mondo; in questa circostanza la sua lingua non può essere veramente se non un « *patois du pays* », ossia un'impiego d'espressioni che sono esatte soltanto in modo relativo; ciocchè essa esprime è un presso a poco, un certo che da interpretare « *cum grano salis* », o, per dir meglio, un fraseggiare limitato per il nostro intelletto. — Io affermo che una convinzione immediata, intuitiva, quale ho tentato di stabilirla con una perifrasi, deve imporsi a tutti: ben inteso non a coloro il cui spirito affatto volgare afferra soltanto le cose particolari. senza andare più avanti, e, avvicinandosi all'intelletto degli animali, si limita strettamente a conoscere gli individui. Qualunque uomo invece la cui intelligenza per quanto poco elevata cominci a intravedere il generale, l'Idea, nel particolare, non potrà far a meno di abbracciare in una certa misura questa convinzione, e ciò in modo diretto, quindi sicuro. Non v'ha infatti che i cervelli piccoli per temere seriamente la morte come un annientamento del loro essere: le menti superiori sono ben lungi dal provar simili paure. Platone fondava giustissimamente tutta la filosofia sulla conoscenza delle Idee, vale a dire sulla facoltà di conoscere il generale nel particolare. Ma questo convincimento, risultato immediato di una comprensione intuitiva della natura, deve sopratutto esser stato vivissimo presso i sublimi autori dell'Upanishade dei Veda, autori che anche oggidì a stento paiono umani; perciocchè esso spicca quivi sotto innumerevoli espressioni e con tale insistenza da dover attribuire la chiarezza diretta del loro spirito al fatto che questi savî, più vicini nel tempo all'origine della razza umana, afferravano l'essenza delle cose più nettamente e più profondamente che non lo passa fare la fiacca generazione d'oggigiorno, *οἶοι νυν βροτοι εισιν*. Non dimentichiamo però che essi hanno avuto, a facilitarne loro la comprensione, il clima dell'India, dove la natura è viva ad un grado ben diverso che nelle nostre contrade settentrionali. — Nondimeno una lunga riflessione, quale ha saputo seguitarla il grande spirito di Kant, conduce pure, per un'altra via, allo stesso risultato; perciocchè c'insegna che il nostro intelletto, in cui si rappresenta il mondo fenomenale così mobile e così cangiante, non comprende l'essenza vera, il principio ultimo delle cose, ma solo la loro apparenza esterna: a ciò aggiungo da parte mia che esso non può fare altrimenti, per la ragione che in origine è destinato soltanto a fornire motivi alla volontà, ossia a servirla nella ricerca dei suoi scopi meschini.

Ma seguitiamo le nostre considerazioni obbiettive ed imparziali sulla natura. — Quando uccido un animale, fosse pure un

cane, un uccello od una rana, fosse pure un meschino insetto. è realmente impossibile il credere che questo essere, o piuttosto la forza primitiva per virtù della quale un fenomeno tanto ammirabile si manifestava un momento prima in tutta la sua energia e in tutta la sua voluttà di vivere, abbia potuto esser ridotto a nulla dal mio atto di cattiveria o di storditaggine. — D'altra parte è del pari inammissibile che milioni d'esseri d'ogni specie, che nascono tutti gl'istanti, varî all'infinito, pieni di forza e di attività, sieno stati nulla prima dell'atto che li ha generati, e che nel nulla abbiano trovato il loro cominciamento assoluto. — Vedendo qualcuna di queste creature sparire così ai miei sguardi senza che io sappia mai dove vada; vedendo apparirne qualche altra senza meglio sapere d'onde venga, quando per di più i due esseri avevano la stessa conformazione, la stessa natura, lo stesso carattere, e non differivano se non per la materia, che del resto essi rigettano e rinnovano di continuo durante la vita, — la supposizione che lo sparito ed il suo supplente sono un solo e medesimo essere, il quale ha puramente subìto una piccola modicazione, un rinnovamento nella sua forma d'esistere, e che per conseguenza la morte è per la specie ciocchè il sonno è per l'individuo, — tale supposizione, dico io, si presenta così facilmente allo spirito che riesce impossibile il non arrivarvi, a meno che, falsata fin dalla prima gioventù dai principî che le furono inculcati, la mente non vi rifugga, spinta a ciò da un timore superstizioso. Ammettere invece che la nascita dell'animale è una produzione del nulla, e la sua morte quindi un annientamento assoluto, aggiungendo per complemento che l'uomo, benchè nato dal nulla come l'animale, ha una permanenza infinita, e per di più cosciente, mentre il cane, la scimmia, l'elefante sono annullati dalla morte, — è di certo una ipotesi alla quale il buon senso non può che ribellarsi, e che deve dichiarare assurda. Se, come lo si è ripetuto fino alla sazietà, per prendere in esame la verità dei risultati d'un sistema occorre confrontarli coi dati del buon senso, desidererei che i seguaci di queste dottrine, che passarono da Cartesio fino agli eclettici precessori di Kant, e che regnano anche oggi presso un gran numero di uomini celebri in Europa, facessero prova una buona volta di tale pietra di paragone.

Il vero simbolo della natura è sempre e dovunque il circolo, perchè rappresenta il ritorno; tale infatti è la forma più generale nella natura: essa l'applica a tutto, al moto delle costellazioni come alla nascita ed alla morte degli esseri organici; solo per questa forma si stabilisce, ad onta della fuga incessante del tempo con tutto il suo contenuto, la possibilità d'una esistenza permanente, in altre parole, la possibilità della natura.

Quando in autunno si esamina il piccolo mondo degli insetti, e si vede l'uno preparare il suo nido per dormirvi intorpidito il lungo sonno dell'inverno, l'altro filare il suo bozzolo per passarvi la stagione fredda come crisalide e per risvegliarsi nella prossima primavera più giovane e più perfetto, e finalmente la maggior parte di essi, proponendosi di gustare il riposo fra le braccia della morte, limitarsi ad apparecchiare un sito conveniente per deporvi le uova, da dove sortiranno un giorno rinnovellati; — allora s'impara a conoscere il gran dogma della immortalità che c'insegna la natura; essa vuole farci comprendere che tra il sonno e la morte non v'ha differenza radicale, e che sonno e morte non compromettono affatto l'esistenza. La cura con cui l'insetto prepara la sua cellula, il suo buco, il suo nido, e vi depone l'uovo colle provvigioni per l'essere che ne sortirà in primavera, dopo di che muore tranquillo, somiglia del tutto alla cura che l'uomo si dà, prima di mettersi a dormire, di apparecchiare i suoi vestiti e la sua colazione per il domani; e, ben considerando, le cose non potrebbero andar così, se, in sè e per la loro vera essenza, l'insetto che muore in autunno e quello che nasce in primavera non fossero identici, nella stessa guisa che l'uomo che si addormenta la sera è quel medesimo uomo che si sveglierà il giorno dopo.

Se ora, dopo queste considerazioni, ritornando a noi stessi ed alla nostra specie, gettiamo gli sguardi ben avanti nell'avvenire e cerchiamo di rappresentarci le generazioni future e i loro milioni d'individui così differenti da noi negli usi e costumi, per proporci d'improvviso la domanda: Da dove dunque possono venire tutti questi esseri? Dove sono adesso? — Dov'è il grembo di questo nulla, gravido di mondi, che ricovera le future generazioni? Ci sarebbe da sorridere, e la risposta non potrebbe esser che questa: In qual luogo dovrebbe esser tutto ciò se non laddove in sempiterno è stata e sarà la realtà, ossia nel presente che contiene ogni cosa? Quindi in te stesso, cieco interrogatore che disconoscendo il tuo proprio essere somigli alla foglia sospesa al ramo, appassita e vicina a cadere, che, gemendo sulla sua morte e rifiutando di lasciarsi consolare dalla prospettiva della fresca verdura di cui l'albero si rivestirà in primavera, esclama desolata: « Ma non sono io! sono altre foglie! ». — O foglia insensata! Dove credi di andartene? e d'onde vuoi che vengano le altre? Dov'è quel nulla di cui temi l'abisso? Riconosci dunque il tuo vero essere, quello stesso che brucia di tanta sete di vita; riconoscilo nella forza interna, misteriosa, che fa ger-

mogliare quest'albero, e che, sempre una e medesima in tutte le produzioni di foglie, è in salvo dal nascere e dal morire. Ed ora:

οἵη περ φυλλων γενεη, τοιηδε και ανδρων.

(come la generazione delle foglie, così anche quella degli uomini).

Che la mosca, la quale in questo momento mi ronza attorno, s'addormenti stassera per ricominciare domani il suo ronzìo, o che muoia oggi perchè un'altra mosca in primavera sorta dall'uovo deposto dalla prima per ronzare a sua volta, in sè è la stessa cosa; una conoscenza quindi che considerasse ciò come due cose affatto distinte, non sarebbe una conoscenza assoluta, ma relativa; costituirebbe un'intelligenza che sa conoscere soltanto il fenomeno, non la cosa in sè. Al mattino la mosca ricomparisce, ed anche in primavera. Cosa è che distingue per essa l'inverno dalla notte? — Si legge nella Fisiologia di Burdach (Vol. I, § 275): « Fino a dieci ore del mattino nemmeno una *Cercaria* « *ephemera* (un infusorio) è visibile (nell'infusione); a mezzogior- « no tutta l'acqua ne formicola. La sera tutto è morto, e il do- « mani ne nascono di nuove. Nitzsch osservò il fatto per sei « giorni consecutivi ».

Così ogni cosa dura un solo istante, e corre verso la morte. Il vegetale e l'insetto muoiono sulla fine dell'estate; l'animale e l'uomo dopo pochi anni: la morte miete senza tregua. E nondimeno, come se nulla avvenisse, tutto è sempre a posto, precisamente come se tutto fosse immortale. Da tempo immemorabile la pianta verdeggia e fiorisce, l'insetto ronza, l'animale e l'uomo esistono nella loro giovinezza inalterabile, ed ogni estate ci porta quelle ciliege che abbiamo gustato le mille volte. Anche i popoli sono immortali come gl'individui benchè talvolta cangino il nome; perfino i loro fatti, le loro imprese, i loro dolori son sempre gli stessi, quantunque la storia abbia la pretesa di raccontarci cose sempre nuove, mentre invece è un caleidoscopio che ci mostra ad ogni movimento una combinazione di figure diverse servendosi sempre degli stessi elementi. Per conseguenza non si può rifiutarsi di ammettere che la nascita o la morte non sieno l'essenza delle cose, che l'essere intimo resti intatto, eterno, e che qualunque cosa, o creatura, che *voglia* esistere, esista realmente senza interruzione e senza fine. Conformemente a ciò in qualsiasi momento dato, tutte le specie d'animali, dal moscerino all'elefante, esistono presenti in modo completo. Esse già si sono rinnovate molte migliaia di volte e sono pur sempre le stesse. Non sanno nulla delle loro congeneri che hanno vissuto prima o vivranno in avvenire: si è la specie che vive in qualunque tempo; gl'individui, avendo il sentimento del-

l'immortalità della specie e della loro identità con essa, passano tranquilli e sereni. Il voler-vivere appare a sè stesso in un presente infinito, perchè il presente è la forma d'esistenza per la specie, che non può dunque invecchiare, ma che resta sempre giovane. La morte è per essa ciocchè il sonno è per l'individuo, o l'accennare della palpebra per l'occhio: alla mancanza di questo batter dell'occhio si riconoscono gli dei dell'India quando appariscono sotto forma umana. Come la notte fa sparire il mondo senza che per ciò questo cessi un solo momento di esistere, così l'uomo e l'animale si dissolvono nella morte mentre la loro vera essenza rimane intatta. Si voglia dunque rappresentarsi tali alternative di nascita e di morte per mezzo di vibrazioni infinitamente rapide, e si avrà il quadro dell'oggettivazione permanente della volontà, delle idee eterne dell'essere, immobile come l'arcobaleno che corona una cascata. Ecco l'immortalità nel tempo. Per essa, malgrado migliaia di secoli di morte e decomposizione, nulla si è perduto fin qui, non un atomo di materia, e meno ancora qualche particella di quella sostanza intima che si presenta a noi come costituente la natura. Per questo possiamo sempre dirci col cuore tranquillo: «Ad «onta del tempo, ad onta della morte e della decomposizione, «noi siamo ancora tutti presenti».

Vi sarebbe forse da eccettuare taluno che, stanco del giuoco, avrebbe un bel giorno abbandonata la partita esclamando dal più profondo del cuore: «Ne ho abbastanza!» — Ma per ora non è da parlare di questo.

Tuttavia importa osservare che i dolori del parto e le angoscie della morte costituiscono le condizioni costanti che permettono al voler-vivere di mantenersi nella sua oggettivazione, vale a dire che a tali condizioni soltanto il nostro essere in sè, garantito contro la fuga del tempo e la distruzione della discendenza, è presente di continuo e gusta i frutti del voler-vivere che si afferma. Ciocchè è analogo all'altra condizione che per poter vegliare durante il giorno si deve dormire ogni notte: tale è il commento che la natura ci dà per la spiegazione di questo passo difficile del suo libro (1).

Perciocchè il *substratum*, o il ripieno, *πληρωμα,* o la stoffa che costituisce il presente, è identica in ogni tempo. Quello che c'impedisce di riconoscere in modo diretto tale identità si è precisamente il tempo, forma e limite del nostro intelletto. Se il tempo, per esempio, fa che l'avvenire non esista ancora per noi, ciò succede per un'illusione che svanisce non appena l'avvenire

---

(1) L'arrestarsi delle funzioni animali è il sonno; l'arrestarsi delle funzioni organiche la morte.

è divenuto il presente. Per rendercene conto e per giustificare come la forma essenziale del nostro intelletto possa produrre una simile illusione, bisogna ricordare che la natura ha creato l'intelletto perchè comprenda i motivi, non l'essenza delle cose, e che esso è dunque destinato al servizio di un fenomeno individuale e temporaneo della volontà (1).

L'insieme delle considerazioni esposte fin qui in questo capitolo può farci comprendere il vero significato della dottrina paradossale degli Eleatici che afferma non esservi nascita, nè morte, ma tutto esistere immobile: « Parmenide e Melisso non « ammettevano il nascere e il morire, perchè stimavano che nul- « la si movesse » (Stob. Ecl., I, 21). Esse spiegano del pari quel bel passo di Empedocle che Plutarco ci ha conservato nel suo libro « *Adversus Coloten* », al cap. 12: « Stolti! Gli affanni non « turbano loro a lungo la mente, perciocchè eglino stimano che « non sia cosa loro l'esser vissuti per lo addietro. Certamente « ognuno muore ed è disfatto, nè vi è uomo saggio che possa in- « dovinare tali cose col suo pensiero. E così mentre vivono (il « che chiamano vita), allora veramente sono, ed hanno avversità « e fortuna. Prima che i mortali sieno stati creati, e dopo che « sono stati disciolti, nulla sono ».

Devo anche citare un punto notabile di « *Jacques le fataliste* » di Diderot, maraviglioso specialmente per il luogo ove sta messo: « ... un château immense, au frontispice duquel on lisait: « *Je n'appartiens à personne, et j'appartiens à tout le monde*: « *vous y étiez avant que d'y entrer, vous y serez ancore, quand* « *vous en sortirez* ».

Egli è certo che se la nascita fa sortir l'uomo dal nulla, la morte ve lo fa rientrare allo stesso titolo. Solo sarebbe molto interessante di poter conoscere ben a fondo questo nulla, perciocchè non ci vuole una grande perspicacia per vedere che un

(1) Non v'ha che un solo *presente*, e questo dura in eterno perchè è la forma unica dell'esistenza reale. Occorre convincersi bene che il *passato*, in sè, non differisce dal presente; ne è diverso soltanto nel nostro modo di comprendere le cose, la cui forma è il tempo, per mezzo del quale unicamente il presente si distingue dal passato. A facilitare tale comprensione bisogna rappresentarsi le vicende e le scene della vita umana, buone e cattive, felici e disgraziate, gradevoli e terribili, quali sono prodotte successivamente, nella loro infinita varietà e nel loro perpetuo mutarsi, dal corso del tempo e dalla diversità dei luoghi; bisogna rappresentarsele *come esistenti in una volta, simultaneamente e per sempre* nel *Nunc-stans*, mentre si manifestano, ora l'una, ora l'altra, soltanto in apparenza: — allora si capirà cosa vuol dire veramente l'*oggettivazione del voler-vivere*. — Il piacere che proviamo ai quadri di genere deriva in gran parte dall'essere in essi fissate le scene fugaci dalla vita. — Si è dal sentimento della verità ora esposta che ebbe origine il dogma della metempsicosi.

simile nulla empirico non è affatto un nulla assoluto, vale a dire esistente senza condizione. Per comprender ciò basta notare che tutte le qualità dei genitori si trovano nella figliolanza: esse dunque sono sopravvissute alla morte. Ma tratterò tale soggetto in un capitolo speciale.

Non v'ha contrasto più grande di quello che appare tra la fuga continua del tempo, portante con sè tutto il suo contenuto, e la rigida immobilità di ciò che esiste realmente e rimane sempre identico. Se ben si esamina oggettivamente, da questo punto di vista, le vicende immediate della vita, si arriva ad afferrare e vedere distintamente il *Nunc stans* che forma il centro della ruota del tempo. Per un occhio che vivesse infinitamente a lungo e che potesse abbracciare d'un solo sguardo il genere umano in tutta la sua durata, il cambiamento incessante del nascere e del morire si presenterebbe semplicemente come una vibrazione stabile, ed esso non penserebbe a riconoscervi una nascita sempre rinnovata, uscente dal nulla per ripiombare nel nulla: nello stesso modo che il carbone incandescente quando gira sembra agli occhi nostri un cerchio immobile; e la molla in vibrazione rapida, un triangolo fisso; e la corda vibrante, un fuso; — così l'occhio in questione vedrebbe la specie esistere e durare, e le nascite e le morti per esso non sarebbero se non vibrazioni.

Noi avremo sempre concetti falsi sull'indistruttibilità della nostra essenza per mezzo della morte finchè non ci decideremo a studiarla anzitutto presso gli animali, e finchè persisteremo ad attribuircene una di natura speciale sotto il nome pomposo d'immortalità. Tale arrogante presunzione, e così pure le vedute limitate che la ispirano, fanno sì che la maggior parte degli uomini si rifiuta energicamente di riconoscere la verità manifesta che, in quanto all'essenza ed ai punti più importanti, noi siamo identici agli animali; anzi la più piccola allusione ad una tale parentela li sdegna. Questo rifiuto di rendersi all'evidenza mette ostacolo, più di qualunque altro motivo, alla conoscenza vera dell'indistruttibilità del nostro essere. Perciocchè quando si segue una ricerca per una strada falsa si è usciti dalla vera, ed allora, raggiunta la méta, non si può trovare che un tardo disinganno. Coraggio dunque! Andiamo in cerca della verità senza lasciarci traviare da pregiudizî chimerici, e prendiamo per guida la natura. Impariamo, prima di tutto, a riconoscere nella prole d'ogni animale l'esistenza eternamente giovane della specie che comunica ad ogni nuovo nato una giovinezza temporanea, riflesso della propria giovinezza immortale, e che gli dona un aspetto così nuovo, così fresco, come se il mondo datasse dall'oggi. Domandiamoci sinceramente se la rondinella di questa primavera è un'altra affatto da quella del primo anno

del nostro mondo e se davvero il miracolo d'una creazione tratta dal nulla si è ripetuto tanti milioni di volte allo scopo di preparare altrettante volte un annientamento assoluto. — So bene che se venissi a sostenere sul serio che il gatto che gioca in questo momento sotto i miei occhi è quello stesso che eseguiva, trecento anni fa, i medesimi salti e i medesimi scherzi, mi si prenderebbe per un matto; ma so pure che sarebbe una cosa ancora più matta il credere che il gatto d'oggi sia interamente ed essenzialmente diverso da quello di trecento anni addietro. — Non v'ha che immergersi seriamente e con buona fede nella contemplazione d'un vertebrato superiore per vedere nettamente che quest'essere imperscrutabile, quale si presenta là nel suo insieme, non può annientarsi; e d'altronde sappiamo che esso è mortale. Ciò viene perchè presso l'animale il finito dell'individuo porta l'impronta dell'infinito della sua Idea, della specie. È perfettamente esatto, in un certo senso, di dire che in ogni individuo troviamo un altro essere, però soltanto nel caso che ci appoggiassimo sul principio di ragione, il quale abbraccia il tempo e lo spazio, perciocchè tali elementi costituiscono l'individuazione. Ma questo non è più esatto in un altro senso, cioè se si accorda realtà soltanto alle forme eterne delle cose, alle Idee; Platone era talmente penetrato da siffatta maniera di vedere che ne fece il pensiero fondamentale, il centro, della sua filosofia, e che l'attitudine ad appropriarsi un tal punto di vista era ai suoi occhi il criterio dell'attitudine filosofica in generale.

Come le goccie d'una cateratta furiosa precipitano in polvere impalpabile e si succedono colla rapidità del lampo, mentre l'arcobaleno ch'esse sostengono resta perfettamente immobile e garantito in tale perpetuo cambiamento, così l'Idea, ossia ogni specie degli esseri viventi, sta in salvo nel rinnovarsi incessante dei suoi individui. Ora si è nell'Idea, nella specie, che il voler-vivere ha le sue vere radici e si manifesta; perciò ad esso nulla interessa fuori della conservazione della specie. I leoni, per esempio, nascono e muoiono: sono le goccie d'acqua della cateratta; ma la «*leonitas*», l'Idea, la forma del leone, è l'immutabile arcobaleno. Ecco perchè Platone non riconosceva esistenza vera se non alle Idee, alle specie, ed attribuiva agl'individui soltanto un perpetuo nascere e morire. A dir vero si è per un sentimento profondamente intimo della propria immortalità che ogni individuo, animale od uomo, cammina, con calma e con sicurezza incurante, in mezzo agli innumerevoli accidenti che possono annientarlo ad ogni istante, e sopra una strada che lo conduce dritto alla morte: nei suoi occhi si dipinge la tranquillità della specie, che la morte non può turbare, nè toccare. I dogmi, sempre incerti e variabili, sarebbero incapaci di dare, an-

che all'uomo, tanta calma. E, come dicevo, l'aspetto del primo animale venuto ci dice che il midollo della vita, la volontà, non ha da temere la morte nella propria manifestazione. Tuttavia, quale imperscrutabile mistero havvi nel fondo d'ogni creatura! Guardate un animale qualunque; guardate il vostro cane, come è là sotto i vostri occhi tranquillo e festoso! Migliaia di generazioni canine hanno dovuto perire perchè venisse la sua volta di esistere. Ma tutte queste morti senza numero non nocquero affatto all'Idea di cane; nulla potè alterarla. Ecco perchè vedete il vostro cane così allegro, così pieno di vigore primitivo come se oggi fosse il suo primo giorno, e come se nessun momento futuro dovesse essere l'ultimo per esso: nei suoi occhi brilla il principio immortale, il principio primo. Cosa dunque è perito in queste migliaia d'anni? — Il cane no di certo, perchè è là intatto davanti a noi; ma l'ombra sua, la sua immagine, nel nostro modo di conoscenza legato al tempo. Come si può soltanto credere che ciocchè è presente sempre e sempre, ciocchè si perpetua a traverso tutti i tempi, possa passare? — Empiricamente la cosa si spiega col fatto che nella stessa misura con cui la morte distrugge gl'individui la nascita li riproduce. Ma tale spiegazione empirica non è che apparente; ad un enigma sostituisce un altro enigma. Il concetto metafisico della questione, benchè meno facile ad afferrarsi, è tuttavia il solo vero e soddisfacente.

Kant, col suo metodo soggettivo, ha stabilito la verità, importante ma negativa, che il tempo non è una qualità della cosa in sè, perchè esiste preformato nella nostra facoltà di concezione. Ora, la morte è la fine temporanea del fenomeno temporaneo: ma non appena sopprimiamo il tempo non v'ha più fine, questa parola perdendo ogni significato. Io, per mezzo della via oggettiva che qui seguo, intendo adesso di esporre il lato positivo di tale verità dimostrando che la cosa in sè non è soggetta al tempo, e che i fenomeni temporanei non potrebbero avere neanche quell'esistenza incessantemente fugace che quasi equivale al nulla, se in fondo in fondo non contenessero un germe d'eternità. Siffatta eternità non è, invero, se non un concetto astratto che non si appoggia sopra alcuna intuizione: perciò il contenuto ne è negativo, e disegna una esistenza che non è legata al tempo. Nondimeno il tempo è semplicemente l'immagine dell'eternità, *ὁ χϱονος ἑικων του αιωνος* come dice Plotino; e la nostra esistenza temporanea l'immagine del nostro essere in sè. Questo dunque dev'essere eterno perchè il tempo non è se non la forma della nostra conoscenza, esso solo facendoci scorgere la nostra essenza e l'essenza di tutte le cose come passeggiera, finita e peritura.

Ho trattato nel secondo libro come ciascuno dei gradi di og-

gettità adeguata della volontà in sè costituisca l'Idea Platonica; nel terzo libro ho dimostrato inoltre che le Idee degli esseri avevano per correlativo il soggetto puro della conoscenza e che si poteva conoscerle soltanto in via eccezionale, in condizioni particolarmente favorevoli ed in modo transitorio. Invece, per la conoscenza individuale, quindi temporanea, l'Idea si presenta sotto la forma della *specie,* che è l'Idea distesa, disciolta, in certa maniera, per il suo entrare nel tempo. Ne segue che la specie è l'oggettivazione più diretta della cosa in sè, ossia del voler-vivere. L'essenza intima di qualunque animale, e così pure dell'uomo, è dunque nella specie; qui, e non nell'individuo, il voler-vivere, tanto potente ed attivo, ha le sue radici. Invece solo nell'individuo sta la coscienza diretta: ecco perchè gli pare d'essere diverso dalla specie, ecco perchè esso teme la morte. In rapporto all'individuo il voler-vivere si manifesta per mezzo della fame e della paura di morire; in rapporto alla specie per mezzo dell'istinto sessuale e delle cure amorose per la conservazione della prole. Conformemente a ciò vediamo la natura, che non è ingannata dalle illusioni dell'individuo, piena di sollecitudine per la conservazione della specie ed indifferente alla distruzione degli individui: per essa questi non sono che mezzi, la conservazione della specie invece costituisce lo scopo. Ne risulta un contrasto singolare tra la parsimonia che la natura mette nel dotare gl'individui, e la sua prodigalità verso la specie. Per questa un solo individuo, albero, pesce, gambero, termite, ecc., può fornire annualmente centinaia di migliaia di germi. Quanto all'individuo ogni essere non ha ricevuto nulla di più di quelle forze e di quegli organi che gli occorrono per sussistere mediante un lavoro continuo; così un animale mutilato od indebolito deve in generale morire di fame. inoltre, quando si presenta l'occasione di economizzare, quando un animale può a tutto rigore far a meno di tale o tal'altro organo, la natura si astiene dall'accordarglielo, succeda pure qualsiasi inconveniente: molti bruchi, per esempio, mancano di occhi; tali bestie disgraziate vanno brancolando di foglia in foglia, e siccome non hanno tentacoli, sollevano il loro corpo per tre quarti in aria e lo dondolano a dritta e a manca fino a che abbiano incontrato qualche cosa; spesso succede loro di passare in tal modo vicino al cibo senza trovarlo. Questo è un risultato della «*lex parsimoniae naturae* (1)», alla cui espressione: «*natura nihil facit supervacaneum* (2)» si può aggiungere: «*et nihil largitur* (3)». — La stessa tendenza della natura si mostra anche

(1) Legge di risparmio nella natura.
(2) Nulla fa di superfluo la natura.
(3) E non largheggia.

nel fatto che la *vis naturae medicatrix* (1) » è tanto più attiva presso l'individuo quanto più l'età lo rende adatto alla riproduzione; le sue piaghe allora sono presto cicatrizzate e le sue malattie guariscono facilmente. Tale privilegio va cessando in rapporto diretto coll'attitudine alla riproduzione ed è affatto perduto quando essa è sparita, perchè da quel momento l'individuo perde ogni valore agli occhi della natura.

Portiamo ancora una volta gli sguardi verso la scala degli esseri, coi loro gradi rispettivi di coscienza, dal polipo fino all'uomo: noi vedremo quest'ammirabile piramide, che la morte incessante degli individui mantiene in uno stato d'agitazione continua, conservarsi ad onta di ciò all'infinito nelle specie per mezzo della riproduzione. Così dunque, mentre l'elemento oggettivo, la specie, come ho dimostrato più addietro, rimane indistruttibile, l'elemento soggettivo, che esiste soltanto nella coscienza di questi esseri, sembra non avere che una breve durata e perire di continuo per risorgere di continuo dal nulla in virtù d'un processo incomprensibile. Ma bisogna davvero aver lo spirito molto limitato per lasciarsi trarre in inganno da tale apparenza e per non comprendere che quantunque l'elemento oggettivo rivesta solo la forma della durata nel tempo, l'elemento soggettivo, ossia la volontà che vive e si manifesta in tutto, e con essa il soggetto conoscente in cui si esplica, debbano essere altrettanto indistruttibili, perciocchè la permanenza esterna non può essere in ultima analisi se non il fenomeno della permanenza interna, visto che l'oggettivo non può avere altre qualità che quelle che riceve dal soggettivo, e che riesce impossibile che quest'elemento oggettivo sia primitivamente ed essenzialmente qualche cosa di esterno, un fenomeno, per diventar poi secondariamente ed accidentalmente alcunchè di soggettivo, una cosa in sè, una coscienza di sè. Perchè evidentemente il primo, come manifestazione, suppone qualche cosa che si manifesti, e come essere esistente per gli altri un essere esistente in sè; come oggetto, un soggetto: l'inverso è impossibile; la radice di tutte le cose deve stare in ciò che esse sono per sè medesime, vale a dire nel soggettivo, e non nell'oggettivo, ossia in ciò che sono per gli altri. Questo si accorda benissimo con quanto abbiamo veduto nel primo Libro, cioè che in filosofia si è necessariamente ed essenzialmente il principio soggettivo, od idealista, che costituisce il vero punto di partenza, mentre il suo opposto, l'oggettivo, conduce al materialismo. — Osservando ben da vicino, la nosra identità col mondo è più grande che non pensiamo; l'essenza del mondo è la nostra Volontà, il suo fenomeno la nostra Rappresentazione. Se si fosse affatto

(1) Forza medicatrice della natura.

convinti di tale identità, si vedrebbe sparire ogni diversità tra la permanenza del mondo esterno dopochè si è morti e la permanenza propria dopo la morte; le due continuità si confonderebbero in una stessa ed unica permanenza, e si riderebbe dell'illusione che le tiene ora separate. La comprensione dell'indistruttibilità della nostra essenza coincide con quella dell'identità del macrocosmo e del microcosmo. Per cominciare, e allo scopo di meglio dilucidare quanto abbiamo esposto or ora, si voglia darsi ad un'esperienza speciale, per cui occorre rivolgersi all'immaginazione: la si potrebbe dire un'esperienza metafisica. Bisogna tentare di rappresentarsi quanto più vivamente sia possibile il tempo, che in nessun caso può essere molto lontano, in cui si sarà morti. Col pensiero si sopprima sè stessi, lasciando però sussistere il mondo esterno: si sarà allora molto sorpresi nello scoprire che così facendo non si è cessato dall'essere presenti. Perciocchè si è voluto rappresentarsi il mondo separato dal proprio individuo, mentre si è l'*io* che, nella coscienza, costituisce l'elemento immediato col quale e per il quale unicamente esiste il mondo. Sopprimere questo centro di qualunque esistenza, questo nocciuolo di qualunque realtà, lasciando nel tempo stesso sussistere il mondo, è un pensiero possibile a concepire in astratto, ma impossibile a realizzare. Tutti gli sforzi che si farebbe per arrivarvi sarebbero inutili; voler concepire il secondario senza il primario, il condizionato senza la condizione, ciocchè è portato senza il portatore, è un tentativo che deve sempre fallire, perchè così impossibile come ideare un triangolo rettangolo equilatero, il principio o la fine della materia, o qualche altra cosa di simile. In luogo del risultato cercato troviamo in noi il sentimento che il mondo è tanta parte di noi come noi di esso, e che la sorgente di ogni realtà trovasi dentro di noi. Il risultato vero può esser formulato così: il tempo in cui io non sarò più arriverà oggettivamente, ma soggettivamente giammai. Si ha dunque il diritto di domandarsi fino a qual punto ogni uomo nel profondo del cuore creda effettivamente ad una cosa che nemmeno può concepire; e siccome all'esperienza intellettuale, che ho proposta or ora e che ciascuno di noi ha più o meno perfettamente tentata, va sempre unita la coscienza profonda dell'indistruttibilità del nostro essere in sè, io quasi arrivo a credere che la nostra morte alla fin fine sia la cosa più favolosa del mondo.

La convinzione profonda d'essere indistruttibili per la morte, convinzione che noi tutti portiamo nel cuore, e di cui fanno fede quelle angoscie della coscienza che accompagnano infallibilmente l'avvicinarsi della nostra fine, si lega strettamente col sentimento che abbiamo della nostra natura primitiva ed eterna. Spinoza esprime questo così: « *sentimus, esperimurque nos* AE-

ternos *esse*». Perciocchè ogni uomo che ragioni non può credersi indistruttibile se non ammette che il suo essere non ha principio, che è eterno, o per meglio dire che è sottratto al tempo. Chiunque invece crede d'esser stato creato dal nulla, deve ammettere che ritornerà al nulla, perchè supporre che sia passata un'eternità durante la quale non si esisteva, e che poi abbia da cominciare una seconda eternità in cui non si cesserà di essere, riesce un'idea mostruosa. La ragione più solida della nostra eternità è davvero l'antica massima: «*Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti*». Teofrasto Paracelso (Opere, Strasburgo, 1603, vol. II, pag. 6) dice dunque molto bene: «*La mia anima* «*è stata creata da qualche cosa; perciò essa non ricadrà nel nulla,* «*poichè viene da qualche cosa*». Egli presenta così la ragione vera. Ma quando si mette il principio assoluto dell'uomo nella nascita, bisogna pure considerare la morte come la fine assoluta di lui. Perchè principio e fine sono ciò che sono nello stesso senso: non si può stimar l'uomo immortale se ad un tempo non lo si stima increato. La morte è per la sua essenza e per il suo significato ciocchè è la nascita; si tratta d'una medesima linea tracciata nelle sue direzioni. Se la nascita è realmente una creazione dal nulla, anche la morte è realmente un ritorno al nulla. Ma in fatto succede che solo per mezzo dell'*eternità* del nostro essere possiamo concepire la sua *permanenza;* questa dunque non è temporanea. L'ipotesi che l'uomo è stato creato dal nulla conduce fatalmente all'ipotesi che la morte sia la sua fine assoluta. In ciò l'Antico Testamento è perfettamente logico, perchè la dottrina dell'immortalità non conviene con quella d'una creazione dal nulla. Se il Nuovo Testamento insegna l'immortalità si è perchè il suo spirito e probabilmente anche la sua origine vengono dall'India a traverso l'Egitto. Ma questa saggezza indiana, trapiantata in terra promessa sulla razza giudaica, stuona con essa quanto la teoria giudaica del libero arbitrio stuona col dogma della creazione, o quanto

«Humano capiti cervicem pictor equinam
«Iungere si velit» (1).

È sempre deplorevole di non poter essere originale radicalmente e di non poter tagliare in pieno legno. — In cambio il brahmanismo ed il buddismo hanno molto logicamente collegato alla permanenza dopo la morte l'esistenza prima della nascita, la vita dell'uomo avendo per iscopo l'espiazione d'esser avvenuta. Coll'ammettere questi due punti di dottrina essi rendonsi con-

(1) Se un pittore volesse unire al capo umano un collo di cavallo. (Dall'*arte poetica di Orazio*).

to perfettamente del loro rapporto logico e necessario: ne abbiamo la prova nel passo seguente della Storia della filosofia indiana di Colebrooke (*Transact. of the Asiatic London Society*, vol. I, pag. 577): « Di tutte le obbiezioni contro il sistema dei Bhagava-« tas, quella a cui Viasa attribuiva maggior peso si era che l'ani-« ma non sarebbe eterna se fosse una creazione e se per conse-« guenza avesse un cominciamento ». Troviamo pure nella *Doctrine of Buddhism* di Upham (pag. 110): « Nell'inferno la sorte « più dura è riservata a quegli empî che diconsi Deitty: sono co-« loro che disprezzano la testimonianza di Buddha, aderendo alla « dottrina eretica che tutti gli esseri viventi hanno principio nel « seno della loro madre ed avranno fine colla morte ».

Quando si considera l'esistenza come contingente si può temere di perdersi nella morte. Ma se si comprende, sia pure in modo generale, che essa è fondata sopra qualche necessità primitiva, non si saprebbe più credere che tale principio necessario, che ha potuto produrre una cosa tanto meravigliosa, sia limitato nella sua azione ad un intervallo di tempo così corto, e si ammetterà che deve agire in eterno. E per considerare l'esistenza come necessaria non v'ha che da riflettere che sino a quel momento in cui per l'individuo comincia la vita è scorsa tutta un'eternità di tempo durante la quale si è prodotta tutta l'infinità dei cambiamenti, quando ciò nondimeno l'individuo esiste; la serie intera di tutti gli stati possibili è dunque stata esaurita senza che abbia potuto sopprimere l'esistenza di lui. S'EGLI POTESSE CESSARE MAI DI ESSERE, NON SAREBBE GIA' PIU' NELL'ISTANTE. Perciocchè l'infinità del tempo scorso, avendo esaurito tutti gli avvenimenti possibili nel tempo, ci garantisce che TUTTO CIÒ CHE ESISTE, ESISTE NECESSARIAMENTE. Ne risulta che l'uomo deve considerarsi come un essere necessario, vale a dire come un essere la cui definizione precisa e completa, se vi si potesse arrivare, comprenderebbe già l'attributo dell'esistenza. Si è in tale ordine di idee che si trova la sola prova immanente, ossia attinta nei dati dell'esperienza, che dimostri la permanenza del nostro essere. Perciocchè l'esistenza è di necessità ad esso immanente poichè si è dimostrata indipendente da tutti gli stati che il concatenamento causale poteva recare: tutte le cause hanno prodotto tutti i loro effetti e ad onta di questo la nostra esistenza è stata scossa tanto poco quanto il raggio di luce dall'uragano che attraversa. Se il tempo, per sè solo, potesse condurre ad uno stato di felicità, da gran tempo vi saremmo arrivati, perchè abbiamo dietro di noi l'eternità. Ma del pari, se esso potesse condurci alla distruzione, da lungo tempo avremmo cessato di essere. Dal fatto che noi ora esistiamo segue, tutto ben calcolato, che dobbiamo esister sempre. Perciocchè noi siamo quell'essere che il tempo ha

raccolto nel suo seno per colmarne il vuoto: dunque noi occupiamo la totalità del tempo senza distinzione di passato, di presente o d'avvenire, e ci è così impossibile sortire dall'esistenza come dallo spazio. Pensandovi bene non si può ammettere che ciocchè esiste in tutta la pienezza della realtà, possa mai annientarsi ed essere annientato in eterno. Ecco quello che ha dato origine al dogma cristiano della risurrezione universale, al dogma indiano sulla creazione perpetua del mondo per mezzo di Brahma, e ad altri simili dogmi presso alcuni filosofi greci. — Il grande mistero del nostro essere e non-essere, che tutti questi dogmi, con altri che loro s'avvicinano, erano destinati a chiarire, si fonda in ultima analisi sul fatto che quanto oggettivamente costituisce un seguito infinito di tempo non è soggettivamente che un punto, un presente indivisibile e sempre attuale: ma chi c'è che se ne renda conto? C'è Kant, il quale lo ha esposto il più chiaramente possibile nelle sue lezioni immortali, dove dimostra che il tempo è ideale, e che solo la cosa in sè è reale. Questa è l'unica dottrina che spieghi come l'essenza vera d'ogni cosa, dell'uomo come del mondo, esiste, ferma e permanente, nel « *Nunc stans* », e che stabilisca come il cambiamento dei fenomeni e degli avvenimenti è soltanto una conseguenza del nostro modo di concepirlo coll'aiuto del tempo, forma della nostra intuizione. Allora in luogo di dire all'uomo: « Tu cominci ad esistere a partir dalla nascita, « ma sei immortale », si dovrebbe dirgli: « Tu non sei un nulla », ed insegnargli a comprendere ciò nel senso della massima seguente, attribuita ad Ermete Trismegisto: « *Το γαϱ ὸν ἀει ἐσται* » (*Imperciocchè ciò che è, sarà sempre*). (Stob. Ecl. I, 43,6). Se così non si riesce a dissipare il terror della morte, se, col cuore angosciato, l'uomo riprende i suoi vecchi lamenti: « Io vedo tutti « gli esseri sorgere dal nulla colla nascita, e ricader tosto nel « nulla; il mio stesso essere, oggi nel presente, sarà ben presto in « un passato lontano ed io diverrò un nulla! », bisogna dirgli: « Non sei tu là, nel presente? Questo presente tanto prezioso, « che voi, figli del tempo, bramate con tanta avidità, non lo tieni « tu attualmente in tuo pieno e reale possesso? Sai tu come vi sei « arrivato? Conosci tu abbastanza le vie che vi ti hanno condot- « to, per ammettere che esse ti saranno chiuse dalla morte? Tu « non comprendi la possibilità d'una esistenza del tuo *io* dopo la « distruzione del tuo corpo; ma comprendi tu meglio la tua esi- « stenza attuale, e sai come giungesti ad averla? Per quali ra- « gioni puoi tu dubitare che quelle vie segrete che stavano aper- « te per guidarti al presente attuale, non continueranno ad essere « libere verso qualunque presente avvenire? »

Se considerazioni di questo genere sono del tutto adatte a convincerci che v'ha in noi qualche cosa d'imperituro, dovremo

pur sempre metterci a quel punto di vista per cui la nascita non è il cominciamento dell'esistenza. Ne segue che ciocchè la morte non può annientare non è propriamente l'individuo, il quale del resto, venuto al mondo per procreazione portando seco le qualità dei genitori, presenta in certa maniera una semplice varietà della specie, e come varietà non può essere che finito. Come, secondo questo modo di vedere, l'individuo non ha alcun ricordo della sua esistenza prima della nascita, così dopo la morte non può averne della sua esistenza attuale. Ora, ciascheduno mette il suo *io* nella coscienza: questa dunque gli pare inseparabile dall'individualità, colla quale d'altronde sparisce tutto ciò che è proprio all'individuo e che lo fa differente dagli altri. Allora egli non può più distinguere la sua permanenza senza individualità dalla permanenza degli altri esseri e vede il suo *io* perire. Ma chi collega in tal maniera la propria esistenza all'identità della coscienza, e richiede per essa una continuità infinita dopo morte, dovrebbe riflettere che in ogni caso non può ottenerla se non a prezzo d'un passato altrettanto infinito, che avrebbe preceduto la sua nascita. Perciocchè siccome non ha alcuna memoria d'un'esistenza prima della nascita, siccome quindi la sua coscienza comincia nel momento in cui è nato, deve sembrargli di aver origine dal nulla. Compera dunque un'eternità d'esistenza dopo morte al prezzo di una eternità d'esistenza prima della nascita: ciocchè fa che il conto si pareggia per lui senza il menomo profitto. Se invece l'esistenza che la morte non può toccare è diversa da quella che accompagna la coscienza individuale, essa dev'essere tanto indipendente dalla nascita quanto lo è dalla morte, e sarà egualmente vero in suo riguardo il dire: « Esisterò in eterno », oppure: « Ho esistito in eterno »: ciocchè ci procura due eternità in luogo di una. — Realmente si è nella parola « *Io* » che sta il grande equivoco, come lo si può constatare facilmente ricordando il contenuto del nostro Libro secondo, ove ho stabilito la distinzione tra la parte conoscente e la parte volente del nostro essere. Secondo il modo con cui intenderò questa parola potrò dire: « La morte è la mia fine assoluta », oppure: « Quanto io sono una « parte infinitamente piccola del mondo, altrettanto questo fe« nomeno individuale che costituisce la mia persona è una parte « infinitamente piccola del mio vero essere ». Ma l'*io* è il punto oscuro della coscienza: così pure succede che il punto d'inserzione del nervo ottico è il punto cieco della retina, che la sostanza del cervello è insensibile, che il corpo del sole è oscuro, e che l'occhio, che vede tutto, non vede sè stesso. La nostra facoltà di cognizione è interamente diretta all'esterno; e ciò risponde bene al fatto che essa è il prodotto d'una funzione cerebrale creata unicamente in vista della conservazione dell'indi-

viduo, servendogli per trovare il cibo o per catturare la preda. Ecco perchè ciascuno non conosce di sè che l'individuo quale si offre alla percezione esterna. Se potesse conoscere cosa è oltre e al di là di ciò, si separerebbe senza tanta lotta dalla propria individualità, sorriderebbe al vedere la tenacità del suo attaccamento ad essa, e si direbbe: «Che importa la perdita di questa «individualità a me che ne tengo in seno la possibilità per mi«lioni?». Comprenderebbe che, quantunque non possieda la permanenza individuale, il risultato è lo stesso come se la possedesse, poichè porta con sè di che supplirvi ampiamente. — E nemmeno dimentichiamo che l'individualità della maggior parte degli uomini è talmente miserabile e cattiva che perdendola essi non perdono proprio nulla, e che quello che ancora ha in essi qualche valore si è l'elemento generale umano, il quale può contare sull'immortalità. È positivo che se l'individualità, colla sua inflessibile immutabilità e coi suoi limiti eminentemente ristretti, avesse una durata eterna, la monotonìa di essa finirebbe col produrre una tale sazietà, che, pur di sfuggirvi, si preferirebbe il nulla. Chiedere l'immortalità per l'individuo è, propriamente parlando, voler eternare un errore. Perciocchè, in fondo, l'individualità ciascuna volta non costituisce se non un errore, uno sbaglio isolato, una qualche cosa che sarebbe meglio non fosse, e la vita ha per iscopo di trarcene fuori. Ciocchè conferma anche la circostanza che la maggior parte degli uomini, per non dire la totalità, sono così fatti che, in qualunque mondo li si trasportasse, non potrebbero trovarvisi felici. E veramente, in quest'altro mondo, quanto più sarebbero franchi da miserie e da affanni, tanto più si consumerebbero dalla noia; e quanto più fossero salvi da questa, altrettanto resterebbero in balìa del bisogno, del dolore e dei tormenti. Perchè l'uomo possa godere d'una condizione felice non basterebbe affatto collocarlo in un *mondo migliore;* bisognerebbe inoltre cangiare lui stesso radicalmente, in maniera che non fosse più ciò che è, e che divenisse invece ciò che non è. Ma per questo occorre prima di tutto che egli cessi dall'essere ciò che è: la morte realizza provvisoriamente siffatta condizione; considerandola da tal punto di vista, se ne vede già abbastanza la necessità morale. Andare in un mondo migliore e cambiare affatto il proprio essere, in fondo, è la stessa cosa. Sopra di ciò si posa quella subordinazione dell'oggettivo al soggettivo che abbiamo esposto nel primo Libro trattando dell'idealismo: e, in conformità, si è sopra un tal punto che la filosofia trascendentale si collega alla morale. Tenendone conto si troverà che per potersi risvegliare dal sogno della vita non v'ha altro mezzo che di disfarne interamente la trama: ora, la trama di questo sogno è il suo stesso organo,

vale a dire, l'intelletto e le sue forme: con esso il sogno continuerebbe a svolgersi all'infinito, tanto ambedue sono intimamente legati assieme. Ma l'oggetto del sogno è distinto dall'organo, e rimane quando questo è distrutto. L'uomo che teme che la morte metta fine a tutto, somiglia ad un addormentato il quale, sognando, pensasse che esistono soltanto sogni senza un sognatore. — Ma, poichè la morte spegne definitivamente la coscienza individuale, sarebbe dunque tanto desiderabile che questa risorgesse per esistere in eterno? Ciocchè essa contiene è in gran parte, anzi il più delle volte in totalità, una corrente di piccoli pensieri terrestri, meschini, una successione continua di inquietudini: lasciatela dunque mettersi in quiete una buona volta! Sotto l'influenza d'un sentimento così giusto, gli antichi incidevano sulla pietra delle loro tombe iscrizioni come queste: *securitati perpetuae;* oppure: *bonae quieti.* Se anche là, come lo si è fatto spesso, si voleva la permanenza per la coscienza individuale, allo scopo di collegarvi ricompense o castighi oltre la vita, egli si è che in fondo si aveva in vista di conciliare la virtù coll'egoismo. Ora virtù ed egoismo sono inconciliabili, perchè cose assolutamente contrarie l'una dell'altra. Ma invece la vista di belle e nobili azioni risveglia la convinzione immediata e ben fondata che quello spirito d'amore che ispira ad uno di fare il bene ai nemici, ad un altro di rischiare la vita per la salvezza d'uno sconosciuto, non può mai soccombere e perire.

La soluzione più perfetta della questione circa la permanenza dell'individuo dopo la morte deriva dalla grande dottrina di Kant sull'idealità del tempo; qui i suoi insegnamenti si mostrano particolarmente abbondanti e ricchi di conseguenze, perciocchè un compendio affatto teorico, ma saldamente appoggiato da prove, è venuto a sostituire dogmi che, nell'una o nell'altra direzione, conducono all'assurdo, ed ha così rimosso di colpo la più irritante di tutte le questioni metafisiche. Cominciare, finire, durare, sono altrettante nozioni che tolgono a prestito il loro significato assolutamente ed unicamente dal tempo, e che per conseguenza non hanno valore se non colla condizione preliminare del tempo. Ora questo non ha un'esistenza assoluta, non è la maniera d'essere in sè delle cose: è soltanto la forma della conoscenza che abbiamo noi della nostra esistenza e della nostra natura, come pure dell'esistenza d'ogni altra cosa; per il fatto stesso tale conoscenza è molto incompleta e limitata ai fenomeni. Dunque unicamente ai fenomeni si applicano le nozioni di durata e di fine, e non a ciò che rappresentano, all'essenza intima delle cose, riguardo alla quale non hanno più senso. Ciò si manifesta difatti in modo evidente coll'impossibilità in cui ci troviamo di rispondere alla questione messa in campo qui

addietro circa la permanenza individuale che procede precisamente da tali nozioni di tempo: qualunque proposizione sull'argomento, in un senso o nell'altro, urta contro obbiezioni perentorie. Si può sostenere, da una parte, che la nostra essenza continua ad esistere dopo la morte, perchè è falso ch'essa perisca; ma, d'altra parte, si può altrettanto bene sostenere che perisce perchè è falso che continui ad esistere: in fondo le due proposizioni sono egualmente vere. Si vede che qui v'ha qualche cosa che potrebbe passare per un'antinomia. Soltanto essa poserebbe sopra pure negazioni. Si negano due attributi contradditoriamente opposti del soggetto, per l'unica ragione che tutta la loro categoria non può convenirgli. Se venissero negati non più assieme, ma separatamente, sembrerebbe che l'opposto contraddittorio dell'attributo negato si trovasse dimostrato ciascuna volta. Tale apparenza avviene perchè si confrontano quantità incommensurabili, nel senso che, pur mettendosi ad un punto di vista che esclude il tempo, il problema si occupa di determinazioni temporanee: riesce dunque tanto falso attribuir queste al soggetto, quanto negargliele: ciò indica precisamente che il problema è trascendentale. Intesa così, la morte rimane un mistero.

Al contrario, mantenendo questa stessa differenza tra il fenomeno e la cosa in sè, è permesso d'affermare che l'uomo è passeggiero come fenomeno, mentre la sua essenza intima rimane intatta ed è indistruttibile, quantunque non si possa attribuirle alcuna permanenza poichè essa esclude assolutamente ogni concetto di tempo. Ci troviamo così condotti alla nozione d'una indistruttibilità che non sarebbe una permanenza. È questa una nozione, ottenuta per astrazione, che a rigore il pensiero può concepire *in abstracto*, ma che non sarà mai perfettamente chiara, perchè non si appoggia sopra una intuizione. D'altra parte ricordiamoci che noi non abbiamo, come Kant, rinunziato assolutamente a conoscere la cosa in sè; noi sappiamo che si deve cercarla nella volontà. Tuttavia non abbiamo neanche preteso di poter arrivare alla conoscenza perfetta della cosa in sè, ed abbiamo compreso benissimo che, dopo aver constatato come essa risieda nella volontà, non possiamo andare più in là, e che ci riesce impossibile sapere ciocchè essa è assolutamente e per sè stessa. Perciocchè dal momento che io sono soggetto conoscente, ho una rappresentazione; questa, per il fatto stesso d'essere la mia rappresentazione, non può essere identica coll'oggetto conosciuto: essa lo riproduce sotto tutt'altra forma, poichè d'un oggetto esistente in sè fa un oggetto esistente in un altro; dunque resta per noi semplice fenomeno. Per una *coscienza conoscente*, qualunque ne sia la natura, non possono esistere che fenomeni. Nè succede altrimenti quando è il mio stesso

essere che io conosco; come oggetto della mia coscienza conoscente esso non è se non il riflesso della mia essenza, una cosa che ne differisce, e che, in una certa misura, è già fenomeno. Così dunque, in quanto sono soggetto conoscente, il mio essere medesimo è per me soltanto fenomeno; ma in quanto sono io stesso quest'essere, non sono più conoscente. Ho, infatti, dimostrato abbastanza nel secondo libro che la conoscenza è una facoltà secondaria del nostro essere, acquistata da esso solo in virtù della sua natura animale. A rigore conosciamo la nostra stessa volontà unicamente come fenomeno, e non in sè e d'una maniera assoluta. Nel libro medesimo, e così pure nel mio lavoro « *La volontà nella natura* », ho esposto a lungo ed ho provato che quando, volendo penetrare al fondo delle cose, trascuriamo tutto ciò che ci è dato solo mediatamente e dall'esterno, e studiamo noi stessi, vale a dire l'unico fenomeno la cui essenza ci si rivela per mezzo d'una conoscenza immediata ed intima, troviamo che ciò che costituisce il principio ultimo, il nocciuolo, per così dire, della realtà, si è incontestabilmente la volontà: riconosciamo allora nella volontà la cosa in sè, nel senso che essa non ha più lo spazio per forma della sua rappresentazione; ma, siccome conserva ancora quella del tempo, non è, propriamente parlando, essa medesima che afferriamo, bensì la più immediata delle sue manifestazioni. La nostra conoscenza della cosa in sè rimane dunque offuscata dalla restrizione che essa non è completa, nè interamente adeguata. Sotto la medesima riserva noi consideriamo qui il concetto di volontà come identico a quello di cosa in sè.

Nessuno s'immagina di negare che la nozione di finito convenga all'uomo in quanto è fenomeno nel tempo, e la conoscenza empirica ci dimostra abbastanza chiaramente che la morte è la fine dell'esistenza nel tempo. La fine della persona è tanto reale quanto lo fu il suo cominciamento, e noi non esisteremo dopo morte, nello stesso senso in cui non esistevamo prima di nascere. Nondimeno la morte non può annullare più di quello che la nascita ha prodotto; non può dunque sopprimere ciocchè fin da principio ha reso possibile la nascita. In questo senso il *natus et denatus* dei latini è un'espressione felicissima. Ora nel mondo reale noi non vediamo che fenomeni; essi soltanto sono dunque soggetti alla condizione temporanea del nascere e del morire: la sostanza del fenomeno, la cosa in sè, ne è indipendente. Per essa il contrasto creato dall'intelletto tra la nascita e la morte non esiste, e perde anzi tutto il significato. La cosa in sè non è dunque tocca in alcun modo dalla fine temporanea di un fenomeno temporaneo, e conserva in perpetuo un'esistenza a cui non si applicano i concetti di principio, di fine e di du-

rata. Ma in tutti gli esseri, compreso l'uomo, questa cosa in sè, per quanto intimamente si voglia investigarla, è la loro volontà. La coscienza invece esiste nell'intelligenza, ed io ho dimostrato abbastanza che questa appartiene all'attività cerebrale: essa è una funzione organica, fa parte per conseguenza del fenomeno, e sparisce col fenomeno: solo la volontà, di cui il corpo rappresenta il prodotto, o piuttosto l'immagine, è indistruttibile. I due principî fondamentali della mia filosofia, cioè la rigorosa distinzione tra la volontà e l'intelligenza, e la supremazia della prima, possono soli risolvere la contraddizione che si presenta sotto tante forme differenti e che colpisce di continuo anche le menti meno colte: intendo parlare della contraddizione tra la morte, che mette fine alla via, ed il fatto che noi dobbiamo nondimeno essere eterni ed indistruttibili, ossia, come dice Spinoza, *sentimus experimurque nos aeternos esse* (1). Fu errore di tutti i filosofi il mettere l'elemento metafisico, imperituro, eterno, dell'uomo nell'intelligenza, mentre si trova nella volontà che è di natura affatto differente, e sola primitiva. La intelligenza, come ho stabilito incontestabilmente nel Libro secondo, è un fenomeno secondario, dipendente dal cervello con cui comincia e con cui finisce. La volontà è la condizione, il midollo, del mondo apparente; posta al difuori delle forme del fenomeno, compresovi il tempo, essa è indistruttibile. La morte annulla l'intelligenza, ma non ciò che l'ha prodotta e mantenuta; la vita si spegne, ma il principio della vita rimane eternamente. Per questo un istinto infallibile dice all'uomo che v'ha in lui qualche cosa d'imperituro e d'indistruttibile. Anzi la freschezza e la vivacità del ricordo di tempi lontani, o della prima infanzia, provano già che esiste in noi qualche cosa che il tempo non può portar seco nella sua fuga, che non invecchia, che rimane inalterata. Ma non si aveva mai potuto spiegare chiaramente quale fosse quest'elemento immortale. Non è l'intelligenza, e nemmeno il corpo, sul quale essa evidentemente è stabilita. Ciocchè non muore è la base su cui posa il corpo coll'intelligenza. E questa cosa, nella nostra coscienza, è ciò che si manifesta come volontà. Ma oltre una tale manifestazione, la più immediata di tutte, noi non possiamo nulla conoscere su essa, poichè non ci è dato di penetrare al di là della coscienza. Perciò quando ci chiediamo cosa possa essere oltre la sua manifestazione nella coscienza, vale a dire cosa sia assolutamente parlando ed in sè, ci proponiamo una domanda alla quale non v'ha risposta possibile.

Nel fenomeno, mediante le sue forme del tempo e dello spa-

(1) Sentiamo e sperimentiamo d'essere eterni.

zio costituenti l'individualità, i fatti si presentano sotto l'apparenza della morte per l'uomo come individuo, e della permanenza per la specie umana. Ma nell'essenza intima delle cose, laddove le forme fenomenali non esistono più, ogni differenza tra individuo e specie sparisce, ed essi sono direttamente identici. Il voler-vivere risiede tutto intero nell'individuo, come nella specie; la permanenza di questa è dunque la semplice immagine della permanenza dell'altro.

È della massima importanza comprender bene che il nostro vero essere rimane indistruttibile nella morte; e siccome tale indistruttibilità si fonda del tutto sulla distinzione tra il fenomeno e la cosa in sè, ora mi occuperò a dilucidare ancora più nettamente tale differenza, studiandola dal punto di vista della nascita degli esseri, della generazione, diametralmente opposto a quello della morte. Perciocchè tale processo, misterioso quanto la morte, presenta agli occhi nostri nel modo più diretto l'opposizione fondamentale che esiste tra il fenomeno e l'essenza delle cose, tra il mondo come rappresentazione e il mondo come volontà, nonchè l'eterogeneità delle loro leggi rispettive. L'atto della generazione ci appare sotto due aspetti: da prima per la coscienza intima, di cui l'unico oggetto, lo sappiamo, è la volontà con tutte le sue affezioni; e poi per la coscienza esterna, quella del mondo come rappresentazione o della realtà sperimentale delle cose. Dal lato della volizione, dunque internamente, soggettivamente, per la coscienza di sè, quest'atto si presenta come la soddisfazione più diretta e più completa del volere, ossia come voluttà; dal lato della rappresentazione, dunque esternamente, oggettivamente, nella percezione, questo medesimo atto stabilisce le prime fila d'un tessuto maraviglioso, mette il fondamento dell'organismo tanto complicato degli esseri animati, il quale non avrà più che a svilupparsi per divenir visibile ai nostri occhi stupiti. Quest'organismo, di cui coloro soli che hanno studiato l'anatomia conoscono la complicazione e la perfezione inaudite, non può essere giudicato e compreso in altro modo, quando lo si consideri dal lato della rappresentazione, se non come concepito e combinato in seguito a lunghe riflessioni ed eseguito con un'arte ed una finitezza squisite, opera laboriosa delle più profonde meditazioni; — mentre dal punto di vista della volontà sappiamo, per mezzo della nostra stessa coscienza, che la realizzazione di quest'organismo risulta da un atto per nulla assolutamente deciso dalla meditazione, e che quest'organismo è frutto d'un istinto cieco ed impetuoso, d'un sentimento esuberante di voluttà. Tale contrasto è molto vicino a quello che dimostrai più addietro esistere tra la facilità con cui, da un lato, la natura crea le sue opere, e così pure tra la noncuranza

senza limiti con cui le abbandona alla distruzione, e, dall'altro lato, l'arte profondamente meditata che regna nelle sue creazioni, arte che, a giudicarne dalla perfezione di esse, deve presentare difficoltà immense e che dovrebbero imporle l'obbligo di vegliare alla conservazione loro con tutte le cure immaginabili, quando invece abbiamo sempre sott'occhio proprio il contrario. — Dopo aver avvicinato l'uno all'altro, come finora non si aveva pensato di fare, questi due lati estremi del mondo in maniera da poterli abbracciare d'uno sguardo solo, e dopo averne mostrato il contrasto curioso, non bisogna più perderli di vista, ed allora ci avvedremo come le leggi del mondo fenomenale o della rappresentazione sieno inapplicabili a quello della volontà o cosa in sè: così ci sarà più facile di renderci conto come succeda che nella rappresentazione, ossia nel mondo dei fenomeni, vediamo or ora creature nascenti dal nulla, e ben presto queste medesime creature rese al nulla, mentre nel mondo in sè troviamo un'esistenza riguardo alla quale, quando vogliamo applicargliele, i concetti di nascere e di morire non presentano alcun significato. Imperciocchè, appena adesso, incontrando il punto ove nella coscienza intima il fenomeno confina colla cosa in sè, abbiamo riconosciuto che vi sono colà due quantità incommensurabili, e che tutta la maniera di essere dell'una, con tutte le leggi fondamentali della sua esistenza, non ha alcun valore e significa meno di nulla riguardo all'altra. — Io credo che quest'ultima considerazione non sia alla portata di molti, e sono convinto che dispiacerà a chi non la comprende, e fors'anche l'offenderà; ma simili motivi non mi determineranno mai a tralasciare qualunque piccola parte di ciò che può contribuire a mettere in luce il pensiero fondamentale della mia filosofia.

Sul principio di questo capitolo ho dimostrato che l'attaccamento alla vita, o piuttosto il timore della morte, non deriva dall'intelligenza, perchè risulterebbe in ogni caso da un valore bene constatato dell'esistenza, ma ha la sua origine nella volontà, e dipende da questa allo stato primitivo allorchè, spoglia d'ogni conoscenza, essa non è che un cieco voler-vivere. Si è un istinto illusorio di voluttà che ci alletta per attirarci alla vita; come la paura illusoria della morte ci rende attaccati all'esistenza. I due sentimenti risultano direttamente dal fatto che il voler-vivere per sè stesso è inconsciente. Se invece l'uomo fosse una intelligenza pura, la morte non solo gli riescirebbe indifferente, ma anche bene accetta. Ora, giunti a questo punto del nostro studio, sappiamo che l'intelligenza cosciente è sola annientata dalla morte, e che la volontà, come cosa in sè e sostanza di tutti i fenomeni individuali, è indipendente da qualunue con-

dizione determinata dal tempo, per conseguenza, eterna. La sua tendenza a vivere ed a manifestarsi, da cui risulta il mondo, trova di che soddisfarsi in perpetuo giacchè questo mondo, essenza visibile della volontà, l'accompagna tanto necessariamente quanto l'ombra segue il corpo. Se, ad onta di questo, essa teme la morte, ciò viene perchè la conoscenza le fa vedere la sua essenza in un fenomeno individuale, ciocchè le dà l'illusione d'esser destinata a perire coll'individuo, nella stessa guisa che la mia immagine parmi annientata quando è infranto lo specchio che la rifletteva. Tale prospettiva, che contraria la sua primitiva natura di cieco voler-vivere, la riempie di spavento. Ne risulta che il solo elemento che in noi ha la facoltà di temere la morte, e solo la teme infatti, si è la volontà, che la morte non può toccare, mentre invece l'elemento esposto a perire, e che in realtà perisce, si è quello che per sua natura non è suscettibile di timore, nè in generale di volere o di emozione, quello a cui riesce dunque indifferente d'essere o di non-essere, in una parola il puro soggetto conoscente, l'intelletto, di cui l'unico modo di esistere consiste nel suo rapporto col mondo rappresentato od oggettivo, essendone il correlativo, e le loro due esistenze alla fin fine non formandone che una sola. Se dunque la coscienza individuale sparisce colla morte, la volontà, che è sola a temerla, le sopravvive. Questo ci spiega la contraddizione seguente: da una parte i filosofi hanno provato in tutti i tempi e con eccellenti ragioni, dal punto di vista intellettuale, che la morte non è un male; e tuttavia, d'altra parte, nessuna cosa ha mai potuto sopprimere il terrore che essa ispira: egli si è che questo terrore viene precisamente non dall'intelligenza, ma dalla volontà. Egualmente perchè la volontà, non l'intelligenza, è imperitura, in tutti i sistemi di religione o di filosofia le ricompense sono promesse alle virtù della volontà, vale a dire del cuore, e non a quelle dell'intelligenza o della testa.

Ecco pure una considerazione di tal natura da rendere più chiaro lo studio nostro. La volontà, che costituisce il nostro essere in sè, è semplice di sua natura: essa può soltanto volere, e non può conoscere. Il soggetto conoscente invece è un fenomeno secondario, nato dall'oggettivazione della volontà: è il centro sensibile di tutto il sistema nervoso, il foco d'attività, ove, in certa maniera, convergono i raggi che partono da ogni punto del cervello. Deve dunque perire con questo. Nella sua qualità di unico principio conoscente esso risiede nella coscienza di sè, dirimpetto alla volontà, come uno spettatore: benchè ne sia derivato, la vede sempre come eterogenea, come straniera a sè stesso; non la può conoscere se non in modo empirico, nella sua condizione temporanea, a frammenti, ed unicamente a mezzo delle

sue eccitazioni e dei suoi atti successivi; inoltre non ne apprende le decisioni se non *a posteriori*, e spesso molto indirettamente. Ciò spiega perchè il nostro essere rimanga un mistero per noi, ossia per il nostro intelletto, e perchè succeda che l'uomo si consideri come un essere creato di recente e passeggiero, quantunque la sua essenza, per sè stessa straniera al tempo, sia eterna. Come la volontà non conosce, così l'intelletto, o soggetto conoscente, sa unicamente conoscere, ma non volere. Questo può anchè essere dimostrato fisicamente perciocchè, secondo Bichat in un passo già citato nel libro secondo, le emozioni scuotono direttamente tutte le parti dell'organismo, e ne disturbano le funzioni, ad eccezione del cervello, che non può esserne tocco se non molto indirettamente in seguito a tali perturbazioni (*De la vie et de la mort*, art. 6, § 2). Per conseguenza il soggetto conoscente, in sè e come tale, non ha preferenza, nè s'interessa a checchessia; l'esistenza o la non-esistenza della cosa gli sono indifferenti, anche trattandosi di sè medesimo. Un essere di siffatta specie, che a nulla s'interessa, perchè dovrebbe essere immortale? Ei finisce col fenomeno temporaneo della volontà, come aveva cominciato. È la lanterna che viene spenta dopochè ha servito. L'intelletto non è se non puro fenomeno, come il mondo visibile che esiste soltanto in esso; ma la loro natura finita non attacca minimamente la cosa in sè, di cui non sono che il fenomeno. L'intelletto è una funzione del sistema nervoso cerebrale che, come tutto il resto del corpo, è oggettità della volontà. L'intelletto dunque dipende dalla vita corporea dell'organismo, e questo dalla volontà. Sicchè l'organismo, in un certo senso, può essere considerato come intermediario tra l'intelletto e la volontà, quantunque realmente altro non sia se non una manifestazione esterna della volontà, percepita nello spazio dall'intelletto. La morte e la nascita servono a rinnovellare di continuo la coscienza in una volontà che in sè non ha principio, nè fine, e che per sè stessa è in certa maniera la sostanza dell'esistenza (nondimeno qualunque rinnovamento di tal genere presenta una nuova probabilità di negazione del voler-vivere). La coscienza è la vita del soggetto conoscente, ossia del cervello; la morte ne è il termine. Perciò la coscienza è peritura, sempre nuova e sempre soggetta a ricominciare da capo. La volontà sola è permanente; ma è pur sempre essa sola che ci tiene alla vita, perchè costituisce il voler-vivere. Il soggetto conoscente in sè di nulla si cura. Ma nell'io stanno riuniti la volontà e l'intelletto. — In ogni creatura animale la volontà si è procurato un intelletto, quale face alla cui luce poter ogni volta camminare al suo scopo. Sia detto di passata: forse la paura della morte succede in parte perchè la volontà consente difficilmente a staccarsi dal-

l'intelletto che le toccò per il corso naturale delle cose, da questa guida, da questo custode, senza del quale si sente priva di ogni soccorso, d'ogni lume.

Havvi finalmente un'esperienza morale che facciamo tutti i momenti, e che viene in appoggio di quanto esponemmo: è quella che c'insegna che solo la volontà è reale, mentre gli oggetti del volere, i quali esistono unicamente nella nostra conoscenza, non sono altro che fenomeno, spuma, vapore come il vino che distribuiva Mefistofele nella cantina di Auerbach; noi pure, dopo ogni piacere materiale possiamo dirci: «*Mi pare tuttavia che bevevo vino*».

I terrori della morte stanno fondati in gran parte sulla falsa apparenza che sia l'*io* che sparisca, mentre il mondo rimane. Invece è vero il contrario: il mondo svanisce, e resta il midollo sostanziale dell'*io*, il sostegno e il creatore dell'*io*, nella cui rappresentazione soltanto esiste il mondo. Col cervello perisce anche l'intelletto, e con questo si dilegua il mondo oggettivo, che è unicamente la sua pura rappresentazione. Che poi in altri cervelli un mondo affatto simile continui a vivere ed a rappresentarsi come prima, riesce cosa indifferente circa l'intelletto che è per sparire. — Se dunque la realtà vera non fosse nella volontà, se ciò che sopravvive alla morte non fosse l'esistenza morale, ne seguirebbe che, dal momento in cui l'intelletto ed il suo mondo periscono costantemente assieme, l'essenza generale delle cose non sarebbe che una successione perpetua di sogni brevi. agitati e sconnessi: perciocchè la permanenza della natura inconsciente è condizionata per mezzo della rappresentazione della natura cosciente sotto la forma sua del tempo. In simile ordine di cose l'alfa ed omega dell'insieme dell'universo sarebbe uno spirito del mondo il quale, senza scopo e senza risultato, non farebbe che sognar sogni il più delle volte cupi ed opprimenti.

L'individuo che prova le angoscie della morte ci dà lo spettacolo strano, quasi ridicolo, del padrone dell'universo (quegli che riempie il mondo del suo essere e per cui solo esiste ogni cosa) disperato perchè teme di finire, d'inabissarsi nel baratro del nulla eterno; — mentre in realtà, tutto è pieno di lui, non v'ha sito in cui non si trovi, nè creatura in cui non viva; perciocchè non è l'esistenza che lo porta, ma egli stesso che porta l'esistenza. E tuttavia è sempre lui che si dispera in quell'individuo che le angoscie della morte torturano; ciò deriva perchè si lascia ingannare da una illusione, prodotta dal principio d'individuazione, che gli fa parere la sua esistenza limitata a quella dell'essere che è per morire: tale illusione fa parte del sogno penoso in cui resta immerso in quanto è il voler-vivere. Ma si

potrebbe dire al morente: «*Tu cessi di essere qualche cosa che sarebbe stato meglio non fossi mai divenuto*».

Finchè non interviene la negazione del voler-vivere, quest'elemento, che la morte è costretta a risparmiare, diviene il germe d'una nuova esistenza così fresca e così primitiva da far sì che il nuovo individuo, sorpreso, si dia a meditare su sè stesso. Di qui viene quella disposizione penosa ed esaltata dei giovani nel momento in cui la coscienza, ancora fresca, acquista tutto il suo sviluppo. Ciocchè il sonno è per l'individuo, la morte lo è per la volontà come cosa in sè. Questa soccomberebbe accasciata se dovesse continuare in eterno e senza profitto fra le stesse agitazioni, fra gli stessi affanni, se dovesse conservare la memoria e la personalità. Per questo se ne spoglia, — ecco il Lete, — e, rianimata dal sonno della morte, fornita di un altro intelletto, riappare come un individuo nuovo che «*un nuovo giorno attrae a nuovi lidi*».

Come affermazione del voler-vivere l'uomo attinge la sua esistenza nella specie. Quivi la morte consiste nel perdere una individualità per assumerne un'altra, cangiamento prodotto esclusivamente dalla volontà. Perciocchè in essa risiede la forza che ha potuto produrre l'esistenza col suo *io*, ma che, vista la natura di quest'*io*, non basta a mantenervela. La morte infatti è la smentita che l'*essentia* di qualunque essere si vede infliggere nelle sue pretese all'*existentia*; è la presentazione d'una contraddizione che si trova in fondo d'ogni esistenza individuale, *perciocchè tutto ciò che nasce merita di morire*. Ma questa medesima forza, la volontà, dispone d'una quantità infinita di esistenze simili, col loro *io*, le quali saranno altrettanto vane ed effimere. E siccome qualunque *io* ha la sua propria coscienza, tale quantità infinita non si distinguerà, rispetto ad essa, da una coscienza unica. — Da questo punto di vista mi pare che non per puro caso l'*aevum*, *αιων*, significhi in una volta la durata d'una vita individuale e l'eternità: ciò lascia intravvedere vagamente che le due cose sono identiche, e che allora non v'ha differenza alcuna nel vivere lo spazio d'una vita umana od un tempo infinito.

È certo che non possiamo rappresentarci in modo perfetto quanto precede senza aggiungervi le nozioni di tempo, benchè queste dovrebbero restar escluse quando si tratta della cosa in sè. Ma i limiti invariabili dell'intelligenza fanno sì che questa non può mai spogliarsi interamente di una tal forma primitiva e più immediata fra tutte le sue rappresentazioni, per operare poi senza di essa. Ecco perchè noi siamo condotti per forza ad una specie di metempsicosi, però coll'importante differenza che essa non abbraccia la *ψυχη* tutta intera, vale a dire non concerne l'intel-

ligenza, ma soltanto la volontà; ciocchè toglie gli spropositi inerenti alla dottrina della trasmigrazione delle anime; una seconda differenza sta nell'aver noi la coscienza che la forma del tempo non interviene qui se non come accomodamento inevitabile alla limitazione del nostro intelletto. Se inoltre chiamiamo in nostro aiuto la circostanza che avremo da esporre al Capitolo 43, cioè che il carattere, o volontà, viene dal padre e l'intelligenza dalla madre, non è per nulla affatto contrario alle nostre vedute l'affermare che la volontà umana, individualmente ed in sè, essendosi nella morte separata dall'intelletto ereditato dalla madre al momento del nascere, acquista, in una nuova nascita, un nuovo intelletto in virtù della sua costituzione allora modificata, guidata in ciò dal corso naturale e necessario delle cose il quale è sempre in armonia con questa costituzione: dimodochè con tale nuovo intelletto si sarebbe prodotto un nuovo essere il quale non conserverebbe ricordo di un'esistenza anteriore perchè l'intelligenza, sola dotata di memoria, è la parte peritura o la sostanza. Per disegnare questa dottrina la parola *palingenesi* è più precisa della *metempsicosi*. Tali rinascenze perpetue formerebbero così i sogni di vita che una volontà, indistruttibile in sè, farebbe successivamente fino a quando, rischiarata e resa migliore dalle numerose e differenti intelligenze che ha posseduto sotto forme sempre nuove, si deciderebbe a sopprimere sè stessa.

Queste vedute si trovano del pari nella dottrina esoterica, per così dire, del buddismo, quale le nuove ricerche ce l'hanno fatto conoscere; perciocchè quello che esso insegna non è la metempsicosi, ma bensì una palingenesi speciale, basata sulla morale, e svolta e spiegata con una grande profondità di spirito: si può scorgerlo nella esposizione notevole e degna d'esser letta che ne dà Spence Hardy nel «*Manual of Buddhism*», pag. 394-96 (da confrontare colle pagine 429, 440 e 445 della stessa opera), ciocchè è confermato nelle opere: «*Taylor, Prabodh Chandro Daya*», London, 1812, pag. 35; «*Sangermano, Burmese empire*», pag. 6. «*Asiat. researches*», vol. 6, pag. 179, e vol. 9, pag. 256. Si trovano pure utili notizie su questo punto in un eccellente compendio del buddismo pubblicato in tedesco da Köppen. Però, siccome una tale dottrina buddistica è troppo fine per le masse, s'insegna loro la metempsicosi, che la sostituisce sotto una forma più facile ad esser compresa.

Del resto non dimentichiamo che anche ragioni empiriche stanno in favore della palingesi. È un fatto che v'ha tra le nascite e le morti una relazione che si mostra per mezzo di una straordinaria fecondità umana quando è avvenuta una qualche epidemia devastatrice. Allorchè nel secolo XIV la peste nera spopolò una gran parte del vecchio mondo, si ebbe una fecondità ec-

cezionale nel genere umano, e frequentissime le nascite di gemelli. Una circostanza assai strana di un tale avvenimento si è che nessuno dei fanciulli nati in quell'epoca fece tutti i denti: la natura, costretta a spese straordinarie, in dettaglio faceva economie. La notizia si trova nella « *Cronaca delle epidemie* » di F. Schnurrer (1825). Anche Casper ha constatato (« *Della durata probabile della vita umana* », 1835), che il numero delle nascite, in una data popolazione, ha un'influenza delle più decisive sulla durata della vita e sulla mortalità, e che le nascite vanno di pari passo colle morti, dimodochè queste e quelle aumentano o diminuiscono sempre e dovunque nella medesima proporzione; egli in appoggio del suo dire adduce prove numerose e indubitabili, raccolte in paesi diversi ed in varie provincie di essi. — E tuttavia è impossibile che esista una connessione causale fisica tra la mia morte e la fecondità susseguente del talamo altrui, o viceversa. Ecco dunque un caso in cui, incontestabilmente ed in modo da stupire al più alto grado, un principio metafisico viene a spiegare direttamente un fatto fisico. — Senza dubbio qualunque nuovo-nato entra nella vita con gioia, e ne gode come d'un dono gratuito; ma qui non v'è, nè può esservi gratuità. La nuova esistenza è pagata al prezzo di un'altra che invecchiò e sparì, ma che conteneva il germe incorruttibile da cui si sviluppò la nuova creatura; ambedue sono lo stesso essere. Chi arrivasse a scoprire ciocchè serve d'intermedio per la transizione, risolverebbe certamente un grande mistero.

La verità della dottrina esposta non è mai stata interamente disconosciuta, quantunque non si abbia saputo ridurla al suo significato preciso e completo, perciocchè questo non è possibile se non colla mia teoria della natura primordiale e metafisica della volontà, come pure della condizione secondaria e puramente organica dell'intelligenza. Troviamo infatti che si parlava di metempsicosi nei tempi più antichi e più nobili dell'umanità; essa ha sempre regnato come articolo di fede fra la grande maggioranza degli uomini, anzi potrei dire come dogma di tutte le religioni ad eccezione del giudaismo e dei due rami che ne derivano: ma, lo ripeto, si è nel buddismo che ha rivestito la forma più fine e più vicina alla verità. Mentre i cristiani si consolano colla speranza di rivedersi in un altro mondo, dove si troveranno e si riconosceranno tutti colla loro persona completa, secondo le altre religioni vi ci troviamo già fin d'ora, ma incogniti; nel ciclo delle nascite e per virtù della metempsicosi o palingenesi, le persone che sono attualmente in relazione od in stretto contatto con noi ritorneranno sulla terra assieme a noi alla prossima nascita, ed avranno rapporti o sentimenti identici, od almeno analoghi, a quelli d'oggigiorno, sieno essi a nostro riguardo bene-

voli od ostili. (Si veda in proposito il «*Manual of Buddhism*» di «*Spence Hardi*», alla pag. 162). Tale scambievole riconoscimento si limita invero ad un sentimento vago, ad una reminiscenza di cui non si può rendersi conto chiaramente, ad una reminiscenza l'oggetto della quale sembra esistere sempre all'estremo limite d'un passato infinitamente lontano; Budda solo ha il privilegio di conoscere in modo perfetto i suoi rinascimenti e così pure di quelli degli altri; — tutto ciò si trova descritto nei *Jatakas*. Ma egli si è che infatti quando, in certi momenti di favorevole disposizione dell'intelligenza, si esamina, oggettivamente e in tutta la sua realtà, la condotta degli uomini, non si può soffocare la convinzione, acquistata intuitivamente, che essi sono e rimangono sempre gli stessi: non solo in quanto all'Idea (Platonica), ma anche in quanto alla essenza, la generazione presente è direttamente e sostanzialmente identica a tutte quelle che l'hanno preceduta. In che consiste tale essenza? Qui sta tutta la questione: e la risposta è nota. Il convincimento intuitivo di cui parlavo or ora può succedere perchè, in qualche istante di disposizione adatta, lo spazio ed il tempo, vetri moltiplicanti, subiscono un'intermittenza momentanea nella loro attività. — Obry nell'eccellente libro: «*Du Nirvana Indien*», (pag. 13), parlando dell'universalità della credenza alla metempsicosi, dice ben a ragione: «*Questa antica credenza ha fatto il giro del mondo ed* «*era talmente divulgata nella più remota antichità, che un dotto* «*anglicano la giudicò senza padre, senza madre e senza genea*-«*logia;* (*Ths. Burnet nella Histoire du Manichéisme di Beauso*-«*bre, II, p.* 391)». Insegnata nei Veda, come pure in tutti i libri sacri dell'India, la metempsicosi è nota dappertutto per essere la sostanza del brahmanismo e del buddismo; essa regna anche oggidì in tutta quella parte dell'Asia che non ha accettato l'Islamismo; è quindi oggetto d'una fede incrollabile per più della metà della popolazione del globo, esercitando sui suoi seguaci una influenza straordinariamente potente. Era anche dogma presso gli Egiziani (Erodoto, II, 123), dai quali Orfeo, Pitagora e Platone la tolsero a prestito con entusiasmo; i pitagorici sopratutto vi credevano fermamente. Risulta indubbiamente da Platone (libro nono delle leggi) che la s'insegnava anche nei misteri dei greci (pag. 38 e 42 dell'edizione bipontina). Nemesio pure (*De nat. hom.*, c. 2) dice: «*Dunque comunemente i greci tut*-«*ti, che stabilirono esser l'anima immortale, stimarono che que*-«*sta passasse da un corpo all'altro*». Ed anche l'Edda, specialmente nella Voluspa, insegna la metempsicosi. Questa formava inoltre la base della religione dei Druidi (*Caes., De bello gall.*, VI — *A. Pictet, Le mystère des Bardes de l'île de Bretagne*, 1856). Esiste ancora nell'Indostan una setta maomettana, detta

dei Bohrahs, che professa la metempsicosi e si astiene per conseguenza da qualunque cibo animale: Colebrooke ne parla a lungo nelle *Asiat. res.*, vol. 7, pag. 336 e seguenti. Del pari se ne trovano traccie nelle popolazioni americane e negre, e persino fra gli Australiani come lo si può scorgere nel *Times* del 19 gennaio 1841; questo giornale, descrivendo minutamente l'esecuzione di due selvaggi Australiani condannati per assassinio ed incendio, così si esprime: « Il più giovane dei due sfidava la sua sorte « d'un'aria ardita ed ostinata che risultava, a quanto pare, da « una preoccupazione di vendetta, perciocchè si potè comprendere dalle sole parole intelligibili pronunziate ch'egli s'aspetta« va di risuscitare come *uomo bianco*, e questo gli dava tanta « risolutezza ». In un'opera sull'Australia (1853) Ungewitter racconta che i Papuasi della Nuova Olanda credevano che i bianchi fossero parenti loro ritornati al mondo.

Tutto questo prova che la credenza alla metempsicosi è una convinzione che si forma naturalmente nello spirito dell'uomo non appena ei si mette a riflettere senza pregiudizî già ammessi. La metempsicosi, e non le tre così dette idee della ragione, di Kant, costituisce realmente il filosofema naturale della ragione, nato dalle forme di questa; filosofema che non regna da per tutto, perchè in qualche parte fu bandito da dottrine religiose venute in appresso. Ho notato che esso può essere afferrato immediatamente anche da coloro che ne sentono parlare per la prima volta. Bisogna vedere con quanto calore Lessing stesso lo difende negli ultimi sette paragrafi dell'opera sulla « *Educazione del genere umano* ». Lichtenberg dice nella sua autobiografia: « Non « posso liberarmi dal pensiero ch'io ero morto prima di nascere ». Anche Hume, malgrado il suo empirismo esagerato, così si esprime nel suo trattato scettico sull'immortalità (pag. 23): « La me« tempsicosi è dunque il solo sistema di questo genere a cui la « filosofia possa prestare attenzione » (1). Avversario di tale credenza, così diffusa e così evidente per gli uomini colti non meno che per il volgo, si è il giudaismo colle due religioni che ne derivano: infatti le dottrine loro insegnano all'uomo ch'ei fu creato dal nulla, e gl'impongono poi il difficile compito di collegare a siffatta credenza la fede in una immortalità *a parte post*.

---

(1) Tale trattato postumo si trova nei « *Essay on suicide and the im« mortality of the soul, by the late David Hume, Basil* 1799, *sold by James « Decher* ». Grazie a quest'edizione di Basilea tali due opere d'uno dei più grandi pensatori e scrittori inglesi sono state salve dalla distruzione, perchè nella patria loro, per lo stupido e spregievole bigottismo che vi domina, e per l'influenza di pretacci potenti ed arditi, erano state soppresse, ad eterno disdoro dell'Inghilterra. — Le due opere sono dissertazioni calme e freddamente ragionate sull'immortalità e sul suicidio.

E invero queste religioni sono riescite, col ferro e col fuoco, a cacciare dall'Europa e da una parte dell'Asia l'antica e consolatrice credenza della trasmigrazione delle anime: però resta ancora a sapersi per quanto tempo. La storia dei primordî della Chiesa ci mostra quali difficoltà abbia incontrato una simile impresa; la maggior parte degli eretici, quali i Simoniani, i Basilidiani, i Valentiniani, i Marcioniti, i gnostici e i Manichei, ammettevano la metempsicosi. Gli Ebrei stessi vi avevano attinto un po', come ci riferiscono Tertulliano e Giustino (nei Dialoghi). Il Talmud racconta che l'anima di Abele passò nel corpo di Seth, poi in quello di Mosè. Il passo della Bibbia, nel Vangelo di Matteo, XVI, 13-15 (1), non presenta un senso ragionevole se non si ammette che fu scritto nell'ipotesi della metempsicosi. Luca poi, riproducendolo (IX, 18-20), aggiunge: *ότι προφητης τις των αρχαιων υνεστη* (*uno degli antichi profeti risuscitato*) (2); attribuisce dunque agli Ebrei la supposizione che un profeta antico avesse potuto resuscitare in carne ed ossa, ciocchè sarebbe un'assurdità palpabile, visto che essi sapevano bene che i profeti, morti e sepolti sei o sette secoli addietro, da lungo tempo non erano più che polvere. D'altronde il cristianesimo alla trasmigrazione delle anime ha sostituito l'espiazione dei peccati commessi in una vita anteriore, creando il dogma del peccato originale, vale a dire la penitenza del peccato di un altro individuo. Le due dottrine identificano, a scopo morale, l'uomo presente con un uomo che ha vissuto per lo addietro: la metempsicosi li identifica immediatamente, e mediatamente il peccato originale.

La morte è la correzione severa che il cammino della natura infligge al voler-vivere e sopratutto all'egoismo che gli è inerente: la si può considerare come il castigo della colpa di vivere (3). È lo scioglimento doloroso del legame che l'atto gene-

---

(1) 13 Poi Gesù, essendo venuto nelle parti di Cesarea di Filippo, domandò i suoi discepoli: Chi dicono gli uomini ch'io, Figliuol dell'uomo sono?

14 Ed essi dissero: Alcuni, Giovanni Battista; altri, Elia; altri, Jeremia, od un de' profeti.

15 Ed egli disse loro: E voi, chi dite ch'io sono?

(*Dal Diodati il Trad.*).

(2) 18 Or avvenne che, essendo egli in orazione in disparte, i discepoli erano con lui. Ed egli gli domandò dicendo: Chi dicono le turbe ch'io sono?

19 Ed essi, rispondendo, dissero: Alcuni, Giovanni Battista; ed altri Elia; ed altri, ch'uno de' profeti antichi è risuscitato.

20 Ed egli disse loro: E voi, chi dite ch'io sono? E Pietro, rispondendo disse: Il Cristo di Dio.

(*Dal Diodati il Trad.*).

(3) La morte ci dice: Tu sei il prodotto di un atto che non avrebbe dovuto effettuarsi, e devi morire per cancellarlo.

sico aveva stabilito colla voluttà; è la grande disillusione. In fondo, noi siamo qualche cosa che non dovrebbe essere: per questo cessiamo di vivere. L'egoismo consiste nel fatto che l'uomo limita ogni realtà al suo *io*, credendo di vivere soltanto nella propria persona, e non nell'altrui. La morte lo disinganna sopprimendo questa persona; dimodochè l'essenza dell'uomo, che è la volontà, non esisterà ormai se non negli altri individui, mentre il suo intelletto, che appartiene al mondo dei fenomeni o della rappresentazione, e che era soltanto la forma del mondo esterno, continuerà ad esistere precisamente nella rappresentazione, ossia in un'esistenza oggettiva, in un'esistenza quindi che fino allora costituiva per lui il mondo esterno. Dunque tutto il suo *io* si trova ormai in ciò ch'egli considerava come *non-io*, perchè la differenza tra l'*io* ed il *non-io* è sparita. Ricordiamoci qui quanto ho svolto completamente nella mia memoria di concorso sul fondamento della morale, vale a dire che più l'uomo è buono meno fa differenza tra sè stesso e gli altri, che non considera come un *non-io* assoluto, mentre per il cattivo tale differenza è immensa, quasi assoluta. Avvicinando queste considerazioni a quella che ho presentato or ora sulla morte, riesciamo a stabilire che la morte può essere considerata come annientamento dell'essere in proporzione diretta della differenza che l'uomo stabilisce fra sè stesso e gli altri uomini. Ma se partiamo dal principio che siffatta differenza è puramente esterna, che, fondata sullo spazio, essa risiede soltanto nel fenomeno e non nella cosa in sè, che non è dunque assoluta e reale, noi non potremo vedere nella perdita della nostra individualità se non la perdita di un'apparenza, ciocchè è una perdita puramente illusoria. Qualunque realtà questa differenza possa avere nella coscienza empirica, non è meno vero che dal punto di vista metafisico non v'ha divario alla fin fine nel dire: «io muoio, ma il mondo continua ad esi- «stere», oppure: «il mondo muore, ma io continuo ad esistere».

Al di sopra di tutto questo, la morte è la grande occasione che si presenta per abbandonare l'*io*: felice chi la coglie. Nella vita la volontà umana non è libera; in virtù del carattere invariabile dell'uomo la condotta di lui si svolge per necessità e sulla guida dei motivi. Ora ciascuno di noi porta nella coscienza il ricordo di qualche azione per la quale è scontento di sè. Se l'uomo fosse eterno, questo carattere, sempre invariabile, lo farebbe sempre agire nella stessa maniera. Bisogna dunque ch'egli cessi d'esser lui, affinchè dal germe della sua essenza possa risorgere rinnovato e trasformato. Tale lo scopo per cui la morte scioglie questi legami: la volontà ritorna libera, perchè la libertà risiede nell'«*Esse*», non nell'«*Operari*»: *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt* (*Si*

scioglie il nodo del cuore, si risolvono tutti i dubbî, e le sue opere svaniscono), ecco una massima celebre dei Veda, ripetuta sovente da tutti i Vedanti (1).

Il morire segna l'istante che ci libera dalla forma speciale di un'individualità che non è l'essenza del nostro essere, ma piuttosto una specie di aberrazione; la vera libertà originale allora ci è resa, tale istante potendo essere considerato, nel senso che abbiamo già definito in addietro, come quello di una *restitutio in integrum*. La pace e la calma che si dipingono sulle fattezze della maggior parte dei morti sembrano aver questa origine. La fine del giusto è d'ordinario tranquilla e serena; ma morire volentieri, morire con gioia, morire felice, è privilegio del rassegnato, di colui che ripudia e nega il voler-vivere. Perciocchè questi solo desidera la morte realmente, e non in apparenza; questi solo non abbisogna della permanenza della propria persona, nè la vuole. Ei rinunzia di buon grado all'esistenza quale noi la conosciamo; in quanto poi a quella che gli sarà data in cambio, agli occhi nostri essa è il nulla, perchè la nostra, paragonatale, costituisce un nulla. Il Buddismo la dice *Nirvana,* che significa *estinzione* (2).

---

(1) Sancara, s. de theologumenis Vedanticorum, ed. F. H. H. Windischmann, p. 37. — Oupnekhat, vol. I, p. 387, e p. 78. — Colebrooke's Miscellaneous essays, vol. I, p. 363.

(2) Sono state proposte diverse etimologie della parola Nirvana. Secondo Colobrooke (*Transact, of the Roy. Asiat. soc.*, vol. I, pag. 566) essa viene da *Wa*, soffiare come il vento, colla negazione prefissa *Nir;* significherebbe dunque «*assenza di vento*», ma come aggettivo «*estinto*». — Obry (*Du Nirvana Indien*) dice a pag. 3: «Nirvana in sanscritto vuol dire letteralmente «*estinzione*, come quella di un fuoco». — Secondo l'«*Asiatic Journal*» (vol. 24, pag. 735) la vera parola sarebbe *Neravvana*, composta di *Nera*, senza, e *Wana*, vita, esprimendo «*annihilatio*». — Nel «*Eastern Monachism*» di Spence Hardy (pag. 295), Nirvvana deriverebbe da *Wana*, desiderî colpevoli, colla negazione *Nir*. — I. I. Schmidt, nella sua traduzione della Storia dei Mongoli orientali, a pag. 307, dice che la parola Nirvana si traduce in mongolo con una frase che significa «*separato dalla miseria*», «*sottratto alla miseria*». — Secondo quello che il medesimo erudito ha esposto nelle sue lezioni all'Accademia di Pietroburgo, *Nirvana* è l'opposto di *Sansara*, che indicherebbe il mondo dei rinascimenti continui, delle brame e voluttà, delle illusioni sensuali, delle forme variabili, della nascita, della vecchiaia, delle malattie e della morte. — Nella lingua birmana, la parola *Nirvvana*, in analogia ad altre parole sanscritte, si trasforma in *Nieban*, che si traduce «*sparizione totale*». Si veda in proposito: *Sangermano's Description of the Burmese empire, transl. by Tandy, Rome* 1838, § 27. — Nella mia prima edizione del 1819 io pure scrivevo *Nieban*, perchè a quell'epoca il buddismo non era noto se non per le scarse notizie avute dai Birmani.

CAPITOLO 42.

LA VITA DELLA SPECIE.

Nel capitolo precedente ho ricordato che le Idee (Platoniche) dei differenti gradi degli esseri, le quali sono oggettivazioni adeguate del voler-vivere, si presentano alla conoscenza individuale legate sempre alla forma del tempo come *specie*, vale a dire come individui successivi e simili, stretti fra loro col legame della procreazione: vi dissi che la specie era dunque l'Idea (*εἶδος*, *species*), divisa, allungata, nel tempo.

L'essenza quindi d'ogni creatura vivente sta prima di tutto nella specie; ma questa, a sua volta, non esiste che per gl'individui. Quantunque la volontà giunga alla coscienza di sè soltanto nell'individuo; quantunque, per conseguenza, essa non si riconosca direttamente se non nello stato individuale; nondimeno possiede nell'intimo di sè medesima il sentimento che si è nella specie che il suo essere si oggettiva realmente, e tale sentimento si manifesta nel fatto che gl'interessi della specie, come specie, ossia i rapporti sessuali, la procreazione e il nutrimento della prole, sono importantissimi agli occhi dell'individuo, e da lui tenuti carissimi. Ne risulta presso gli animali l'ardenza negli amori (che Burdach descrive mirabilmente nella sua *Fisiologia*, vol. I, §§ 247, 257), e presso l'uomo la scelta capricciosa ed attenta dell'individuo per trovare soddisfazione dell'istinto sessuale; quivi tale selezione può elevarsi fino all'amore passionato, allo studio del quale dedico il Cap. 44; — ne risulta pure l'amore immenso dei parenti per la prole.

Nei complementi del Libro secondo ho paragonato la volontà alla radice dell'albero, e l'intelletto alla cima; ciocchè è verissimo sotto il rapporto interno o psicologico. Ma esternamente, o dal lato fisiologico, la radice sta nelle parti genitali, e la sommità nella testa. Benchè alla nutrizione non servino le parti genitali, ma bensì le villosità della mucosa intestinale, non sono queste le radici, perciocchè si è per mezzo degli organi sessuali che l'individuo si collega alla specie da cui è derivato. Fisicamente l'individuo è un prodotto della specie; metafisicamente è l'immagine più o meno perfetta dell'Idea che, sotto la forma del tempo, si rappresenta come specie. In conformità al rapporto che abbiamo stabilito, la più grande vitalità del cervello è sempre simultanea e connessa con quella delle parti genitali, e del pari il suo decremento. L'istinto sessuale è per la specie ciocchè è per l'albero il nutrimento che esso aspira per le radici, o la foglia che si nutre dal ramo e contribuisce a nutrirlo; ecco

perchè un tale istinto della nostra natura è così potente e così profondo. Castrare un individuo è un separarlo dall'albero della specie sulla quale cresceva, per lasciarlo disseccarsi isolato; per tal causa si produce in esso la decadenza delle forze fisiche ed intellettuali. — Notiamo ora che il servigio della specie, vale a dire l'accoppiamento, è seguìto presso qualunque animale da una stanchezza e da un abbattimento momentaneo di tutte le forze; qualche insetto anzi muore ciocchè fa dire a Celsius: « *Seminis* « *emissio est partis animae jactura* » (*L'emissione del seme è una parte dell'anima che se ne va*); notiamo pure che presso l'uomo il cessare delle funzioni genitali significa ch'egli s'incammina già verso la sua fine; notiamo per ultimo che l'esercizio smoderato di questa funzione abbrevia la vita in qualunque età, e che la continenza invece aumenta le forze tutte, specialmente quelle dei muscoli, sicchè dessa era per gli atleti greci una preparazione necessaria alle loro lotte, (sappiamo bene che tale astinenza prolunga la vita dell'insetto fino alla primavera); — tutte queste considerazioni ci fanno vedere che alla fin fine la vita dell'individuo è tolta a prestito da quella della specie, e che qualunque forza vitale non è, per così dire, se non un ramo incanalato, preso dalla corrente principale della specie. Ciò è spiegato dalla circostanza che il substratum metafisico della vita manifestasi immediatamente nella specie, e per mezzo di questa mediatamente nell'individuo. Secondo un tale ordine di idee il Lingam e la Joni sono adorati nell'India come simbolo dell'immortalità, e dati per attributo a Siva, il dio della morte, precisamente allo scopo di fare equilibrio alla distruzione.

Ma, senza mito e senza simbolo, la violenza dell'istinto genitale, l'ardore e la serietà con che ogni uomo, non meno d'ogni animale, ne cerca la soddisfazione, provano che proprio per questa funzione l'uomo si riunisce a ciò che è principalmente la sua vera essenza, ossia alla specie, e che tutte le altre funzioni e tutti gli altri organi non servono direttamente se non l'individuo, la cui esistenza è cosa affatto secondaria. La vivacità di tale istinto, ove si concentra tutto l'essere animale, dimostra inoltre che l'individuo si sente creatura passeggiera che deve consacrarsi del tutto alla cura di conservare la specie, poichè in questa soltanto ha la sua vera esistenza.

Per mettere in piena luce la questione osserviamo un animale in amore e durante l'accoppiamento. Vedremo che vi spiega una serietà ed un ardore di cui non aveva fatto mostra per lo avanti. Cosa succede dunque in esso? — Comprende forse che deve morire e che dall'atto che è per compiere nascerà un nuovo individuo, affatto simile ad esso, destinato a surrogarlo? Non sa nulla di tutto questo, perchè non ragiona; ma lavora a per-

petuare la sua specie con tanto zelo come se lo sapesse. Sa che vuole vivere ed esistere: esprime il grado supremo di questo volere coll'atto generativo: ecco tutto quello che avviene allora nella sua coscienza. E per la perpetuazione degli esseri non occorre altro, precisamente perchè l'intelligenza è avventizia, mentre la volontà soltanto è radicale. Per questo succede pure che il volere non ha bisogno di esser guidato in ogni circostanza dalla cognizione, perciocchè appena esso si determina per sua propria spontaneità, sa oggettivarsi da sè stesso nel mondo della rappresentazione. Quando adunque un dato animale, per esempio quello che prendevamo in considerazione or ora, vuole vivere ed esistere, non vuole la vita e l'esistenza in modo generale, ma bensì sotto la forma particolare di sè medesimo. Ecco perchè alla vista d'una femmina della sua specie, nella quale trova questa forma, la sua volontà si porta verso l'atto generativo. Tale volontà, considerata dal di fuori e dal punto di vista del tempo, dura indefinitamente sotto la forma di quest'animale speciale, per mezzo della sostituzione perpetua di un individuo con un altro, ossia per mezzo delle alternative di morte e di riproduzione; così considerate, queste sembrano la pulsazione di siffatta forma eterna (ιδεα, εἶδος, *species*). Si può anche paragonarle alle forze d'attrazione e di ripulsione, per l'antagonismo delle quali la materia esiste. — Quanto abbiamo detto dell'animale, può applicarsi anche all'uomo; quantunque presso questi l'atto generativo sia accompagnato dalla perfetta cognizione del suo scopo finale, pure non è guidato da essa, ma proviene direttamente dal voler-vivere di cui è la concentrazione. Perciò si deve metterlo fra gli atti istintivi. La conoscenza dello scopo non dirige, presso l'animale, la riproduzione più che non guidi i suoi istinti d'industria: questi ultimi, in sostanza, sono del pari una manifestazione del voler-vivere, senza intervento della intelligenza a cui non sono riservati che i dettagli. La riproduzione è, fino ad un certo punto, il più ammirabile degli istinti, e l'opera sua la più meravigliosa fra tutte.

Queste considerazioni spiegano perchè il bisogno sessuale abbia un carattere così differente dagli altri; esso non è solo il più forte, ma la sua forza possiede anche una natura specificamente più energica. È sempre ammesso come necessario ed inevitabile, e non considerato come una questione di gusto o di capriccio, al pari degli altri desiderî. Costituisce l'essenza stessa dell'uomo. In conflitto con esso, nessun motivo riesce abbastanza potente per trionfare con certezza. È una cosa di tanta importanza che quando dobbiamo privarci della sua soddisfazione non v'hanno piaceri che possano indennizzarci; per questo, a soddisfarlo, l'animale e l'uomo non indietreggiano davanti alcun pe-

ricolo, davanti alcun ostacolo. Troviamo questa inclinazione naturale espressa molto ingenuamente nell'iscrizione, ben nota, che adorna insieme al membro virile la porta del lupanare a Pompei: «*Heic habitat felicitas*» (*Qui sta di casa la felicità*); parole schiette per il visitatore che entrava, ironiche per quello che sortiva, ed in sè stesse umoristiche. — In cambio il potere eccessivo dell'istinto sessuale è signicato seriamente e dignitosamente in un'iscrizione che (secondo Teone di Smirne, *De musica*, c. 47) Osiride aveva incisa sopra una colonna alzata per sua cura agli dei immortali: «*Allo spirito, al cielo, al sole, alla luna,* «*alla terra, alla notte, al giorno ed al padre di tutto ciò che è e* «*sarà, ad Eros*». Lucrezio comincia il suo libro con questa bella apostrofe:

> «*Aeneadum genetrix, hominum divumque voluptas,*
> «*Alma Venus*», ecc. (1).

A tutto questo corrisponde perfettamente l'importanza che il rapporto dei due sessi assume nel mondo, ov'è il motore nascosto di ogni attività umana, tralucente da ogni parte malgrado i veli di cui lo si copre. È desso che infiamma la guerra, e conclude la pace; è desso che sta in fondo d'ogni questione seria, e così pure d'ogni divertimento; è desso la sorgente inesauribile di motti spiritosi, la chiave d'ogni allusione, l'intenzione secreta d'ogni insinuazione o di ogni proposizione non espressa, il significato degli sguardi furtivi, l'aspirazione che tormenta i giovani e spesso anche i vecchi, il pensiero dominante del dissoluto, come il sogno involontario che preoccupa senza tregua il cervello del casto, materia sempre disponibile per lo scherzo: e tutto questo perchè fra le cose serie è la più seria. Ciocchè ne forma il piccante, e fa ridere il mondo, si è che un tale affare, d'importanza capitale per tutti gli uomini, è sempre trattato con mistero, e che in apparenza nessuno sembra occuparsene. Ma in realtà è il padrone legittimo dell'universo; lo si vede in qualunque momento, forte di tutta la sua onnipotenza e dell'appoggio di diritti secolari, prender possesso del suo trono ereditario, e ridersi degli sforzi tentati per scuotere il suo dominio: checchè facciano gli umani per domare il potere di questo istinto, per frenarlo, per impiccolirlo, per dissimularlo quanto meglio possibile, od almeno per dominarlo in modo che si riduca ad essere nell'esistenza loro una questione di secondo ordine soltanto, tutti i loro tentativi resteranno sempre vani. — Ciò succede perchè l'istinto sessuale è l'essenza stessa del voler-vivere, per conseguenza il concentra-

(1) *O alma Venere, genitrice dei discendenti di Enea, voluttà degli uomini e degli dei,* ecc.

mento della volontà generale; per questa ragione nel Volume primo ho detto gli organi genitali essere il foco del volere. L'uomo è, per così dire, una concrezione dell'istinto sessuale; ei viene al mondo per un atto di unione carnale; il desiderio dei desiderî è per lui sempre l'unione carnale, che finalmente collega e perpetua ogni suo fenomeno. Il voler-vivere invero si manifesta in primo luogo coll'istinto della conservazione individuale, ma quivi non si tratta che del primo gradino della tendenza alla conservazione della specie; questa sarà sempre la più forte, precisamente in ragione dell'importanza maggiore annessa alla vita della specie in quanto alla durata, all'estensione ed al valore. Sicchè l'istinto sessuale è la manifestazione più perfetta, il tipo più netto, del voler-vivere, e ciò concorda non solo col fatto che ad esso devono l'esistenza tutti gli esseri, ma anche colla superiorità che esso spiega sopra tutte le altre tendenze dell'uomo naturale.

Qui trova posto un'osservazione fisiologica che serve a chiarire il principio fondamentale esposto nel Libro secondo. Infatti, come vedemmo, l'istinto sessuale è il più violento dei desiderî, la brama delle brame, la concentrazione di tutto il nostro volere; la sua soddisfazione, quando realizza una voglia diretta in ispecialità sopra un individuo determinato, è una voluttà immensa, lo scopo supremo a cui possa tendere l'aspirazione secondo natura; quando l'ha ottenuta l'uomo crede aver ottenuto tutto; quando l'ha perduta gli sembra di aver perduto tutto; — del pari troviamo nella volontà oggettivata, vale a dire nell'organismo umano, come correlativo fisiologico di tutto ciò, che lo sperma è la secrezione delle secrezioni, la quintessenza di tutti gli umori, il risultato ultimo delle funzioni organiche, e questo conferma ancora una volta che il corpo non è se non l'oggettità della volontà, in altre parole, la volontà stessa sotto forma di rappresentazione.

Alla procreazione si collega la conservazione della prole, ed all'amore sessuale l'amore paterno; son questi gli elementi che mantengono la vita della specie. Nell'animale l'amore per la prole è tanto energico quanto l'istinto sessuale, e sorpassa di molto quello della conservazione individuale. Vediamo infatti animali del carattere più dolce non indietreggiare di fronte a lotte ineguali od anche mortali quando si tratta di proteggere la prole: in quasi tutte le specie animali la femmina, per salvare i suoi piccoli, va da sè stessa incontro al pericolo e talvolta sfida una morte sicura. Nell'uomo la ragione, ossia la riflessione, regola e dirige questo amore istintivo dei genitori; talvolta però vi mette ostacolo, nei cattivi caratteri potendo giungere fino a soffocarlo interamente; per questo occorre osservarne gli effetti negli

animali per studiarlo in tutta la sua purezza. Tuttavia, in sè, è altrettanto possente anche presso l'uomo, e noi lo vediamo talora, in casi isolati, prevalere sull'egoismo, ed arrivare fino al sacrificio della vita. Così, di recente, i giornali francesi raccontavano che a Chahars, dipartimento del Lot, un padre si era ucciso perchè il figlio, soggetto alla coscrizione, fosse esente dal servizio come primogenito d'una vedova (*Galignani's Messenger* del 22 giugno 1843). Non avendo gli animali la riflessione, l'amore materno (d'ordinario il maschio non ha coscienza della sua paternità) si manifesta in essi direttamente e senza alterazione, dunque in tutta la sua purezza e in tutta la sua forza. Ciocchè l'animale esprime così è, in fondo, la coscienza che il suo vero essere sta nella specie piuttostochè nell'individuo, cosa che gli fa eventualmente sacrificare la vita allo scopo di salvare la specie nella sua prole. Qui, come nell'istinto sessuale, il voler-vivere diviene, in certa guisa, trascendentale, nel senso che la coscienza oltrepassando l'individuo a cui è annessa, si estende alla specie. — Finora mi sono limitato ad esporre sotto una forma astratta questa seconda manifestazione della vita della specie; allo scopo di farla vedere al lettore in tutta la sua grandezza e realtà citerò alcuni esempî sul potere maraviglioso dell'istinto materno.

La lontra marina quando è inseguita, afferra il suo piccolo e si tuffa nell'acqua con esso; ritornando a galla per respirare, lo copre col suo corpo e riceve i colpi del pescatore, mentre la giovane lontra si mette in salvo. — Alla balena lattante si dà caccia soltanto per attirare la madre, che s'affretta subito ed abbandona di rado il suo piccolo finchè è ancor vivo, quantunque ferita essa medesima da molti arponi (*Scoresby, Giornale di viaggio alla pesca della balena*, tradotto dall'inglese in tedesco da Kries, pag. 196). — Presso l'isola dei Tre-Re, vicino alla Nuova Zelanda, vivono foche grandissime, dette elefanti marini (*Phoca proboscidea*); esse si nutrono di pesci, nuotando in truppe ordinate attorno all'isola; ma hanno nemici terribili, finora sconosciuti, che stanno nella profondità del mare, e che le feriscono gravemente; perciò le loro escursioni esigono una tattica speciale. Le femmine si sgravano sulle rive e durante le sette od otto settimane dell'allattamento i maschi formano un cordone all'intorno, perchè spinte dalla fame, esse non discendano in mare; non appena tentassero di farlo, lo impediscono loro, mordendole. Così digiunano assieme, e dimagriscono in modo considerevole per tutto questo tempo, all'unico fine di non lasciare che i piccoli entrino nell'acqua prima che sieno in caso di nuotar bene e di tenervi la tattica conveniente, ciocchè vien loro insegnato a forza di spinte e di morsecchiature (*Freycinet, Voyage aux terres*

australes, 1826). Questo esempio ci mostra nel tempo stesso quanto l'attaccamento alla prole, simile in ciò a qualunque fortissima concentrazione della volontà (si vedano i cap. 19, 6), sviluppi l'intelligenza. — L'anitra selvatica, la capinera e molti altri uccelli quando il cacciatore s'avvicina al loro nido, volano via sotto i suoi piedi stridendo, e svolazzano qua e là come se le loro ali fossero paralizzate, allo scopo di attirare l'attenzione sopra di sè. — L'allodola cerca d'allontanare il cane dal suo nido dandosegli preda essa medesima. Del pari la cerva e la capra si fanno inseguire dal cacciatore per allontanarlo dalla prole. — La rondine è stata veduta entrare in case che bruciavano per salvare i suoi piccoli o perire con essi. A Delft in un incendio una cicogna si lasciò bruciare col suo nido, non volendo abbandonare i nati che non sapevano ancora volare (*Hadr. Junius, Descriptio Hollandiae*). Il gallo di montagna e la beccaccia si lasciano prendere sulle uova durante la covatura. Il *pigliamosche* (*Muscicapa tyrannus*) difende il nido anche contro l'aquila, con un coraggio maraviglioso. — La metà superiore d'una formica, a cui era stato tagliato il corpo per metà, si occupava ancora a mettere al sicuro le sue uova. — Una cagna a cui si era aperto il ventre per estrarne i piccoli, si trascinò, morente, presso di essi per carezzarli, e si diede a gemere con violenza allora soltanto che essi le furono tolti (*Burdach, Fisiologia sperimentale*, vol. 2 e 3).

CAPITOLO 43.

EREDITA' DELLE QUALITA'.

L'esperienza giornaliera c'insegna e fu sempre riconosciuto in tutti i tempi che in quanto concerne le qualità del corpo (oggettive, esterne), i germi dei genitori, combinati nell'atto generativo, riproducono le qualità della specie non solo, ma anche quelle degli individui:

Naturae seguitur semina quisque suae (1).
CATULLO.

Si è spesso cercato se le qualità dello spirito (soggettive, interne) fossero trasmesse del pari dai genitori ai figli, e si ebbe quasi sempre una risposta affermativa. Ma è più difficile il sapere se si può distinguere ciò che viene dal padre da ciò che viene dalla madre; in altre parole, quanta parte d'eredità ci

(1) *Ciascuno segue i semi della propria natura.*

tocca dai nostri parenti. Se studiamo il problema alla luce della nostra verità fondamentale, ricordando che la volontà è l'essenza intima, la sostanza, la radice dell'uomo, mentre l'intelligenza è solo un elemento secondario, avventizio e contingente, bisognerà, anche prima di ricorrere alla esperienza, ammettere almeno come verosimile che nella procreazione si è il padre, nella sua qualità di sesso forte e di principio creatore, che fornisce la base, l'elemento radicale, ossia la volontà, alla nuova vita, mentre la madre, come sesso debole e principio puramente atto a ricevere, le trasmette ciocchè è cosa secondaria, l'intelligenza; si erediterebbe dunque dal padre le qualità morali, il carattere, le inclinazioni, il cuore e dalla madre le facoltà intellettuali in quanto al grado, alla natura ed alla direzione. L'esperienza appoggia effettivamente l'ipotesi; solo la prova non si fa, come nella fisica, con processi di laboratorio; essa risulta in parte da osservazioni numerose eseguite con ogni cura, ed in parte da dati storici.

L'esperienza personale offre il vantaggio di essere perfettamente certa ed affatto speciale, ciocchè compensa di molto lo svantaggio d'una sfera troppo limitata e l'inconveniente che i risultati non sono abbastanza noti agli altri. Raccomando dunque in primo luogo questa maniera di procedere. Cominci ognuno coll'osservare sè stesso, confessi i suoi gusti e le sue passioni, i suoi difetti e le sue debolezze di carattere, i suoi vizî, come pure le sue buone qualità e le sue virtù, se ne possiede: pensi poi al padre e troverà di certo in lui tutti gli stessi tratti morali. Presso la madre invece noterà il più delle volte un carattere affatto differente dal proprio, non essendovi tra i due somiglianza morale se non nel caso speciale e rarissimo d'una identità di carattere nei genitori. Osservi attentamente in sè stesso, per esempio, l'irascibilità o la pazienza, l'avarizia o la prodigalità, l'inclinazione alla voluttà, alla ghiottoneria od al giuoco, la durezza o la bontà di cuore, la sincerità o l'ipocrisia, la fierezza o l'affabilità, il coraggio o la timidezza, l'umore rissoso o pacifico, lo spirito di rancore o di conciliazione, ecc., ecc. Faccia poi la stessa osservazione su tutti coloro il cui carattere ed i cui genitori gli sono ben noti. Se vi procede con molta cura e con raziocinio giusto e sincero, riconoscerà senza fallo la verità della mia asserzione. Troverà, per esempio, che la curiosa tendenza alla menzogna, propria a certi uomini, esiste egualmente forte presso i loro fratelli, perchè l'hanno tutti ereditata dal padre; dunque la commedia tedesca dal titolo *Il mentitore ed il figlio* è psicologicamente vera. — Per altro vi sono due restrizioni che occorre ammettere di necessità, ma che sarebbe evidentemente ingiusto far servire di scappatoia. La prima sta nel-

l'adagio: «*pater semper incertus*». Non v'ha somiglianza fisica, per quanto pronunciatissima, del fanciullo col padre che possa bandire questa riserva; una somiglianza superficiale non basta, perchè una fecondazione anteriore ha un'influenza che si prolunga anche nelle altre; per essa succede talvolta che i figli del secondo talamo conservano una vaga sembianza col primo marito della madre. Il fatto spicca molto più chiaro negli animali. La seconda restrizione è che il carattere morale paterno, benchè esista effettivamente nel figlio, può trovarvisi modificato da un intelletto (eredità materna) spesso differentissimo da quello del padre; ciocchè rende allora necessario che l'osservazione sia corretta. Secondo il grado della differenza intellettuale la modificazione sarà più o meno grande, ma non giungerà mai al punto d'impedire che i tratti principali del carattere paterno non appariscano molto evidenti: presso a poco sarà come se un individuo si fosse travestito con un costume insolito, una parrucca ed una barba falsa. Se, per esempio, un uomo tiene dalla madre una dose preponderante di ragione, per conseguenza la facoltà di riflettere e di meditare, essa servirà ora a moderare, ora a dissimulare, le passioni ereditate dal padre in modo da lasciare che si manifestino soltanto con ordine e con metodo, od anche con mistero; l'apparenza loro sarà dunque ben diversa da quella che avevano presso il padre, la cui intelligenza era forse ristretta; potrebbe egualmente succedere il contrario. — Le tendenze e le passioni materne invece non sono affatto trasmesse ai figli; spesso anzi si scorge su ciò una divergenza estrema.

Le prove tratte dalla storia hanno su quelle prese nella vita privata il vantaggio d'esser note a tutti; in cambio tolgono loro valore l'incertezza e la frequente alterazione d'ogni tradizione; senza tener conto che esse riguardano solo la vita pubblica e non la vita intima dei personaggi, e s'appoggiano per conseguenza unicamente sui loro atti ufficiali, e non sulle manifestazioni, molto più risaltanti, del loro carattere privato. Nondimeno voglio sostenere la mia asserzione anche col alcuni esempî storici, a cui le persone erudite potranno certo aggiungerne moltissimi altri, tutti egualmente concludenti.

Si sa che P. Decio Mus sacrificò eroicamente la vita per la patria, precipitandosi, colla testa velata, nel campo dei Latini, dopo aver sacrato la sua persona e i nemici agli dei inferi. Quarant'anni più tardi, circa, il figlio suo, omonimo, fece lo stesso nella guerra contro i Galli (Liv., VIII, 6; X, 28). Ciocchè con-

ferma la sentenza d'Orazio: «*Fortes creatur fortibus et bonis*» (1), di cui troviamo l'antitesi in Shakespeare:

Cowards father cowards, and base things sire base (2).
Cymb., IV, 2.

La storia romana antica ci presenta famiglie intere di cui un lungo seguito di discendenti si distinse per coraggio e patriottismo: tali la gente Fabia e la Fabricia. — Alessandro il Grande fu tanto avido di potere e di conquiste quanto Filippo, padre suo. — L'albero genealogico di Nerone, premesso da Svetonio al ritratto di questo mostro, a scopo morale, è degno di studio. La gente Claudia, di cui parla tale storico, fiorì per sei secoli consecutivi a Roma, ed ha prodotto di continuo uomini d'azione, ma di carattere crudele e sfrenato. Da essa sortirono Tiberio, Caligola e finalmente Nerone. Nell'avo, ma meglio ancora nel padre, si scorgono già tutte le qualità esecrabili di Nerone, presso il quale hanno potuto svilupparsi completamente perchè, da una parte, l'alta posizione di lui lasciava loro libero il campo, e, d'altra parte, perchè egli aveva per madre una menade irragionevole, Agrippina, che non poteva trasmettergli criterio bastante per domare le sfrenate sue passioni. Svetonio guarda la questione proprio dal nostro punto di vista, perciocchè raccontando la nascita di Nerone, dice: «*Fu anche di* «*presagio la voce del padre, Domizio, che, tra le congratulazio*-«*ni degli amici, affermava non poter nascere da lui stesso e da* «*Agrippina se non un essere detestabile, una pubblica calami*-«*tà*» (*Praesagio fuit etiam Domitii, patris, vox, inter gratulationes amicorum, negantis quidquam ex se et Agrippina nisi detestabile et malo publico nasci potuisse*). — All'opposto Cimone era figlio di Milziade, ed Annibale di Amilcare, e nella famiglia degli Scipioni tutti furono eroi e nobili difensori della patria. — Papa Alessandro VI ebbe per figlio l'infame suo emulo, Cesare Borgia. — Il figlio del terribile duca d'Alba fu crudele e cattivo quanto il padre. Filippo il Bello, astuto ed iniquo, noto per aver torturati crudelmente e sterminati i templarî, ebbe per figlia Isabella, moglie di Edoardo II d'Inghilterra; questa, insorta contro il marito, lo fece prigioniero, e, dopo averlo costretto a firmare la sua abdicazione, vedendo che i cattivi trattamenti con cui aveva tentato di farlo morire non riuscivano a nulla, lo fece uccidere in prigione con mezzi così atroci che io rinunzio a descriverli. — Arrigo VIII d'Inghilterra, tiranno sanguinario e «*defensor fidei*», ebbe dal suo primo

(1) *I forti sono generati dai forti e buoni.*
(2) *Dai codardi nascono i codardi, e dagli abbietti gli abbietti.*

matrimonio Maria, bigotta quanto crudele, a cui le numerose vittime fatte morire sul rogo a causa d'eresia valsero il nome di «bloody Maria» (1). Elisabetta, figlia dello stesso e della sua seconda moglie Anna Bolena, ebbe dalla madre una intelligenza elevata che soffocò ogni bigotteria e che frenava in lei il carattere del padre, senza però arrivare a farlo sparire totalmente, perciocchè lo si può veder tralucere all'occasione ed apparire a nudo nel crudele trattamento inflitto a Maria Stuarda. — Van Geuns (2) racconta, citando Marco Donato, la storia d'una giovane scozzese il cui padre era stato bruciato per brigantaggio ed antropofagia quando la figlia aveva un anno appena; sebbene questa venisse allevata in un ambiente affatto diverso, coll'età si sviluppò in lei la voglia di carne umana; sorpresa mentre soddisfaceva il suo orrendo appetito, fu condannata ad esser sepolta viva. Nel «*Freimüthigen*» (*Il liberale*) del 13 luglio 1821 si riferisce che nel dipartimento dell'Aube la polizia, inseguendo una ragazza, che aveva ucciso due bambini, invece di portarli all'ospizio, come ne aveva avuto incarico, all'unico scopo di appropriarsi la meschina somma loro destinata, la trovò annegata presso Romilly, sulla strada di Parigi; e potè constatare che era stata assassinata dal proprio padre. Citiamo finalmente qualche caso più recente, ma la cui autenticità è garantita soltanto da giornali. Nell'ottobre 1836 un conte ungherese, di nome *Belecznai*, fu condannato a morte per aver ucciso un pubblico funzionario e ferito gravemente molti suoi parenti: suo fratello maggiore era già morto giustiziato per parricidio, e suo padre pure aveva un assassinio sulla coscienza (*Frankfurter Postzeitung* del 26 ottobre 1836). Un anno dopo il fratello cadetto del conte, nella stessa strada ove questi aveva ucciso l'impiegato, tirò un colpo di pistola contro l'agente fiscale delle sue terre, ma senza colpirlo (*Frankfurter Journal* del 16 settembre 1837). Una corrispondenza da Parigi alla «*Frankfurter Postzeitung*» del 19 novembre 1857 annuncia la condanna d'un malfattore pericolosissimo, Lemaire, e dei suoi complici: aggiunge che l'inclinazione all'assassinio pare ereditaria nelle famiglie di tutti questi individui, perchè molti dei loro parenti erano morti sul patibolo. Simili casi erano già noti ai greci, come risulta da un passo delle Leggi di Platone (*Stob. Flor.*, vol. 2, p. 213). — Gli annali criminali potrebbero senza dubbio fornire di queste genealogie. — La tendenza al suicidio è ereditaria in sommo grado.

Se ora vediamo il virtuoso Marc'Aurelio aver per figlio il perverso Commodo, non saremo indotti in errore poichè sappia-

(1) Maria la sanguinaria.

(2) *Disputatio de corporum habitudine, animae, hujusque virium indice; Hardsrov*, 1789, § 9.

mo che la «*diva Faustina*» era una «*uxor infamis*». In cambio ci converrà tenere bene in mente tale esempio per riferirci in casi analoghi a cause analoghe. Io, per esempio, non posso ammettere che Domiziano sia fratello consanguineo di Tito; credo fermamente che Vespasiano sia nel numero dei mariti ingannati.

La seconda parte della nostra proposizione, l'eredità dell'intelligenza materna, è ammessa in modo assai più generale della prima; però ha contro di sè il «*liberum arbitrium indifferentiae*» e, quando la si consideri dal nostro punto di vista, l'opinione della natura semplice ed indivisibile dell'anima. La vecchia espressione popolare tedesca «*Mutterwitz*» (1) indica abbastanza per sè sola che la verità del nostro secondo principio è stata compresa da lungo tempo: l'esperienza ha fatto vedere che le qualità intellettuali, d'ordine più o meno elevato, sono il retaggio di coloro le cui madri si sono relativamente distinte colla loro intelligenza. La prova invece che i meriti intellettuali del padre non sono trasmessi al figlio sta nel fatto che i padri, e così i figli, di uomini dotati delle più eminenti qualità dello spirito furono sempre, di regola generale, teste affatto comuni, proprio senza traccia delle brillanti facoltà mentali dei loro discendenti od ascendenti. Ma se, contro fatti stabiliti da così lunga esperienza, incontreremo un'eccezione, isolata, come quella, per esempio, di Pitt e di suo padre lord Chatham, saremo in diritto, o piuttosto in dovere, di attribuirla al caso, per quanto straordinario esso possa sembrare di fronte alla rarità estrema degli ingegni eminenti. Occorre qui ricordarsi la regola che sarebbe inverisimile che l'inverisimile non succedesse mai. Inoltre i grandi uomini di Stato (come già dissi al capitolo 22) sono tali così per le qualità del carattere come per quelle dello spirito. Invece non conosco un caso analogo concernente artisti, poeti o filosofi, perciocchè quivi sono le produzioni dello spirito soltanto che costituiscono ciò che si chiama propriamente il genio. Il padre di Raffaello, è vero, era pittore, ma pittore mediocre; il padre ed il figlio di Mozart erano musicisti, ma di scarso valore. Tuttavia in tale soggetto ci è d'uopo ammirare come il destino, che aveva concesso a questi due grandissimi rappresentanti dell'arte loro soltanto brevi anni di vita, vegliò in compenso a che, senza perdere il tempo della prima giovinezza, come altri genî, essi trovassero nell'ambiente ove vennero al mondo, e nell'esempio e nei consigli dei parenti, l'iniziamento necessario all'arte per cui esclusivamente erano nati.

Siffatto potere, nascosto e misterioso, che sembra dirigere la vita individuale, è stato per me l'oggetto di riflessioni spe-

(1) *Giudizio naturale*, letteralmente: *Ingegno della madre*.

ciali, che ho pubblicate nell'opuscolo: « *Dell'apparente intenzionalità* (1) *nel destino dell'individuo* » (*Parega*, vol. 1). — Devo anche far osservare che si danno certe occupazioni scientifiche le quali richiedono senza dubbio solide qualità naturali d'intelligenza, ma non facoltà rare ed eminenti nel vero senso della parola; ad esse occorre principalmente uno zelo ardente ed attivo, molta pazienza, un'istruzione acquistata per tempo, uno studio assiduo ed una lunga applicazione pratica. Si è tutto questo, e non l'eredità dell'intelligenza paterna, che spiega in simili casi perchè il figlio addotti volentieri la carriera seguìta ed appianata dal padre, perchè quasi tutte le professioni diventino ereditarie in certe famiglie, e perchè in alcune scienze, che domandano sopra tutto applicazione e perseveranza, molti casati abbiano fornito una successione di uomini di merito: citiamo gli Scaligeri, i Bernouillys, i Cassinis, gli Herschel.

Il numero dei fatti che provano la trasmissibilità dell'intelligenza materna sarebbe molto maggiore se il carattere e la destinazione delle donne non conducessero il risultato di fornir loro molto di rado l'occasione di dar pubblici saggi delle loro facoltà intellettuali; per questo la storia non può raccoglier dati da tramandare ai posteri. Del resto, calcolata la complessione più debole del sesso femminile, queste facoltà non possono mai arrivare presso la madre al grado a cui giungeranno nel figlio quando sieno favorevoli le condizioni: bisogna tener conto di tale circostanza per attribuire, proporzionatamente, maggior merito alle produzioni intellettuali delle donne. — Ecco per ora in appoggio della mia tesi i soli esempî che mi vengono in mente. Giuseppe II era figlio di Maria Teresa. — Cardano, nel terzo capitolo del « *De vita propria* », dice: « *Mater mea fuit memoria et in* « *genio pollens* » (2). — J. J. Rousseau nel I libro delle Confessioni scrive: « *La bellezza di mia madre, il suo spirito, i suoi* « *talenti, — essa ne aveva di troppo brillanti pel suo stato* », ecc., e riporta poi una graziosissima strofa composta da lei. — D'Alembert era figlio naturale di Claudina di Tencin, donna d'uno spirito superiore ed autrice di varî romanzi ed altri scritti simili, che ebbero grande successo al loro tempo, e che si potrebbero leggere, così si dice, anche al giorno d'oggi con piacere (Se ne veda la biografia nei « *Blättern für litterarische Unterhaltung* » del marzo 1845, numeri 71-73). — Il passo seguente del « *Voyage à Montbar par Hérault de Séchelles* », riprodotto da Flourens nella sua « *Histoire des travaux de Buffon* » a pag. 288, ci dimostra che la madre del celebre naturalista era una donna eminente: « *Buffon ammetteva in generale che i bambini eredi-*

(1) Premeditazione.
(2) *La madre mia ebbe potenza di memoria e d'ingegno.*

« *tano dalla madre le qualità intellettuali e morali: quando aveva* « *svolto questo principio nel conversare, lo applicava immediata-* « *mente a sè medesimo facendo un elogio pomposo di sua madre,* « *donna che aveva infatti vaste cognizioni ed una testa molto bene* « *organizzata* ». Qui sono tenute in conto anche le qualità morali. ma si tratta di un errore, forse commesso da chi scrisse il libro. forse proveniente dal fatto che per caso la madre di Buffon aveva lo stesso carattere del figlio e del marito. Abbiamo poi numerosi esempî di caratteri contrarî fra madre e figlio: ciocchè ha permesso ai due più grandi poeti drammatici di rappresentarci, in Oreste ed in Amleto, la madre in una situazione di ostilità col figlio, apparendo questi il rappresentante morale e il vendicatore del padre. La situazione opposta, vale a dire quella in cui il figlio fosse rappresentante morale e vendicatore della madre contro il proprio padre, desterebbe lo sdegno ed il riso ad un tempo. E questo perchè tra padre e figlio v'ha identità reale del loro essere, che è la volontà, quando invece tra madre e figlio non esiste se non identità d'intelletto, la quale per di più è sempre condizionata. Qui dunque può succedere il più grande contrasto morale, mentre nel primo caso non può darsi che un contrasto intellettuale. Da questo punto di vista si comprende benissimo con quanta ragione la legge salica abbia stabilito che la donna non può continuare la razza. — Hume dice nella sua breve biografia: « *Nostra madre era una donna* « *di un merito singolare* ». — Sulla madre di Kant troviamo nella più recente biografia di lui, opera di F. W. Schubert: « *Per* « *confessione del figlio stesso era una donna di una grande in-* « *telligenza naturale. Per il suo tempo, visto anche le difficoltà* « *che offriva l'istruzione delle ragazze, essa aveva solide cogni-* « *zioni, che più tardi ebbe cura di allargare studiando da sè. —* « *Nelle passeggiate col figlio richiamava l'attenzione di lui sopra* « *ogni sorta di fenomeni naturali, e cercava di spiegarglieli per* « *mezzo della potenza di Dio* ». — Tutti sanno ormai qual donna intelligente, spiritosa e superiore, fosse la madre di Goethe. Su lei molto si è scritto, mentre non fu mai fatta menzione del padre, che Goethe stesso ci dice esser stato un uomo di facoltà mediocri. — La madre di Schiller amava molto la poesia, e faceva versi; ne troviamo qualche frammento nella biografia di lui scritta da Schwab. — Bürger, vero genio poetico, a cui forse dopo Goethe è dovuto il primo posto fra i poeti tedeschi, perchè a paragone colle sue le ballate di Schiller paiono fredde e compassate, ha lasciato notizie, per noi importantissime, sui suoi parenti, notizie che il suo medico ed amico Althof riproduce come segue nella biografia pubblicata nel 1798: « *Tenuto conto degli* « *studî che si facevano allora, il padre di Bürger non mancava* « *d'istruzione; egli era anche buono e bravo, ma sopra tutto ama-*

«va l'inazione e la pipa, sicchè gli era d'uopo fare uno sforzo, «come diceva l'amico mio, tutte le volte che doveva dare un «quarto d'ora di lezione al figlio. Sua moglie aveva una intelli- «genza proprio straordinaria, ma ne sapeva tanto poco di let- «tere che scriveva appena appena in modo da farsi intendere. «Bürger era convinto che con un'istruzione conveniente ella sa- «rebbe divenuta la donna più notevole del suo sesso, quantunque «più di qualche volta abbia avuto da disapprovare fortemente in «essa alcuni tratti di carattere morale. Nondimeno credeva d'a- «ver ricevuto da lei qualcuna delle sue disposizioni intellettuali, «e di rassomigliare al padre circa il carattere». — La madre di Walter Scott era poetessa; stava in relazione coi più eminenti uomini d'ingegno del suo tempo, come lo si scorge nell'articolo necrologico su W. Scott pubblicato dal *Globe* inglese del 24 settembre 1832. Alcune delle sue poesie furono date alle stampe nel 1789: trovai questa notizia in un articolo intitolato *«Mutterwitz»* nei *«Blättern für litterarische Unterhaltung»* editi dal Brockhaus; l'articolo enumera una folla d'uomini celebri le cui madri ebbero ingegno; io mi limito a toglierne due sole citazioni: *«La madre di Bacone era versata in filologia; aveva tra- «dotte e composte diverse opere in cui dava prova di erudizione, di «sagacia, di buon gusto. — La madre di Boerhave si distinse per «le sue cognizioni in medicina».* — D'altra parte Haller ci ha conservato un esempio che concluderebbe in favore dell'eredità della debolezza mentale della madre: *«Sappiamo come da due «sorelle patrizie passate a marito perchè ricche, quantunque fos- «sero vicine alla pazzia, siasi sparso il seme della loro malattia «fino dal secolo scorso in famiglie nobilissime d'oggidì, in modo «che nella quarta o quinta generazone fra i posteri restino alcuni «pazzi»* (*Elementa Physiol.*, lib. XXIX, § 8). — Anche secondo Esquirol la follìa è trasmessa più spesso dalla madre che dal padre. In quanto a me, pure nel caso in cui la follìa sia stata ereditata da quest'ultimo, l'attribuisco piuttosto alle disposizioni morali che l'anno determinata in lui.

Dal nostro principio sembra risultare che i figli d'una stessa madre avranno intelligenza eguale, e che se uno di essi sarà dotato di facoltà eminenti, così pure avverrà dei fratelli suoi. Questo talvolta succede: citiamo i Carracci, Giuseppe e Michele Haydn, Bernardo ed Andrea Romberg, Giorgio e Federico Cuvier; potrei aggiungere anche i fratelli Schlegel, se Federico, il cadetto, per l'odioso oscurantismo che ha professato nell'ultimo quarto della sua vita d'accordo con Adam Müller, non si fosse reso indegno di esser messo a lato dell'eccellente Augusto Guglielmo, il fratello maggiore, così irreprensibile e nel tempo stesso di spirito tanto elevato. Perciocchè io reputo l'oscurantismo

un peccato commesso se non contro lo Spirito Santo, di certo contro lo spirito umano; trattasi di un delitto imperdonabile che bisogna, senza transigere, gettar in faccia al suo autore sempre e dovunque, e per il quale si deve manifestargli disprezzo anche dopo che è morto. — Ma succede pure colla stessa frequenza che la conclusione a cui siamo pervenuti qui sopra non si verifichi affatto: il fratello di Kant, per esempio, era una mente proprio volgare. Per spiegarci il caso, conviene ricordare ciocchè ho detto al Cap. 31 sulle condizioni fisiologiche del genio. Vi si richiede non solo un cervello straordinariamente sviluppato ed un'organizzazione perfetta (contingente materno), ma inoltre una circolazione molto energica che venga ad animarli, vale a dire, dal lato soggettivo, una volontà passionata ed un temperamento vivace, rappresentati dall'eredità paterna. Ora presso il padre il temperamento non è all'apogeo se non negli anni di pieno vigore, mentre la madre invecchia ancora più presto. Per conseguenza i primi figli soltanto, concepiti in tutta la forza dell'età, saranno d'ordinario meglio dotati: così il fratello di Kant era di undici anni più giovane del primogenito. Come pure, di due fratelli eminenti, il maggiore generalmente sarà meglio dotato del cadetto. E non solo l'età, ma qualunque diminuzione passeggiera delle forze, o qualunque alterazione nello stato di salute dei genitori, possono recar pregiudizio nel contingente fornito dal padre o dalla madre, e rendere illusoria la probabilità di dar vita ad un ingegno superiore, quando già tale probabilità è così scarsa in causa del concorso di condizioni richiesto all'uopo. — Sia detto di passata, si è l'identità delle condizioni all'istante del concepimento che spiega nei gemelli la quasi identità del loro essere.

Se si darà il caso d'un figlio fornito di un bell'ingegno, la cui madre non avesse un'intelligenza notevole, si dovrà trovarne la ragione nel fatto che la madre ha avuto probabilmente un padre flemmatico da cui non poteva ricevere un sistema sanguigno abbastanza energico per alimentare convenientemente un cervello sviluppato in modo straordinario: la qual cosa è indispensabile, come ho spiegato al Cap. 31. Però la madre avrebbe sempre trasmesso al figlio un sistema nervoso e cerebrale perfetto, a cui un padre di un temperamento vivo e passionato, e d'una circolazione poderosa, avrebbe aggiunto il resto delle condizioni somatiche necessarie per costituire un'alta potenza intellettuale. Questo è stato forse il caso di Lord Byron, giacchè non si è mai sentito ricordare le qualità mentali di sua madre. — La stessa spiegazione serve anche nel caso in cui la madre intelligente d'un uomo di genio avesse avuto una madre povera di

spirito: si è allora il padre di quest'ultima che deve aver avuto un temperamento flemmatico.

Ciocchè v'ha di discordante, d'ineguale, d'incoerente, nel carattere della maggior parte degli uomini deriva forse dal fatto che l'individuo non ha un'origine semplice, ma è composto dalla volontà del padre e dall'intelligenza della madre. Quanto più le nature dei genitori erano eterogenee e contradditorie, tanto più il disaccordo, l'antagonismo interno, sarà considerevole nel figlio. Gli uni spiccheranno per il cuore, gli altri per lo spirito; qualcuno anche si distinguerà soltanto per una certa armonia, una certa unità, dell'esser suo, proveniente dal giusto equilibrio della testa e del cuore, che si sostengono e si fanno valere a vicenda: la qual cosa lascia supporre che i suoi genitori erano proprio fatti per accordarsi insieme.

Circa il lato fisiologico della mia teoria, posso dire che Burdach, pur ammettendo a torto che una stessa qualità morale può derivare talora dal padre e talora dalla madre, aggiunge: *In- « somma l'influenza da parte del maschio è più grande per deter- « minare l'irritabilità e da parte della femmina per la sensibi- « lità* » (*Fisiologia sperimentale*, vol. I, § 306). — Linneo, nel suo « *Sistema naturale* », titolo I, pag. 8, così si esprime: « *La ma- « dre gravida mostra prima del concepimento un vivo embrione mi- « dollare del nuovo animale, la così detta carena di Malpighi, co- « me la piumetta dei vegetali, la quale nel corso della gestazione « sviluppa il cuore che si ha da ramificare nel corpo. Però il pun- « to saliente del feto in gestazione comincia dal mostrare il cuore « palpitante ed il cervello col midollo: questo cuoricino che ces- « serebbe di battere per il freddo, viene eccitato da un soffio cal- « do, e una bolla aerea dilatata a poco a poco caccia i liquidi per « i canali fluenti. Così il punto di vitalità negli animali è quasi « una ramificazione continuata della vita midollare dal momento « della fecondazione, essendo l'uovo una gemma midollare della « madre, gemma viva ancor prima del concepimento, benchè una « cotale vitalità non possa esplicarsi prima dell'opera propria del « padre (cum ovum sit gemma medullaris matris a primordio « viva, licet non sua ante proprium cor poternum)* ».

Se ora, dopo esserci convinti della verità della mia teoria sull'eredità del carattere paterno e dell'intelligenza materna, l'avviciniamo alle considerazioni svolte per lo addietro sull'immensa differenza stabilita dalla natura tra uomo ed uomo così sotto il rapporto dell'ordine morale come sotto quello dell'intelligenza. e nel tempo stesso sull'assoluta immutabilità del carattere e delle facoltà intellettuali, saremo per forza indotti a credere che sarebbe cosa possibile il giungere a nobilitare realmente e perfettamente la specie umana coll'impiegarvi non mezzi esterni, ma interni; intendo dire non tanto per mezzo della istruzione e della

educazione, quanto per via della generazione. Platone aveva in vista qualche cosa di simile nel 5° libro della sua Repubblica, ove espone un piano curiosissimo per la moltiplicazione ed il perfezionamento della casta dei guerrieri. Se si potesse castrare tutti i birbanti, mandar in convento tutte le sciocche, provvedere di un harem tutti gli uomini di carattere superiore, e procurare mariti, che fossero proprio virili nel completo significato della parola, a tutte le ragazze intelligenti e spiritose, si vedrebbe tosto sorgere una generazione che eclisserebbe i bei tempi del secolo di Pericle. — Eppure, senza insistere più a lungo sopra simili utopie, vi sarebbe da considerare se non si risparmierebbe al mondo intere generazioni di malfattori collo stabilire nella legge la castrazione quale pena più forte dopo la pena capitale, come si fu, se non m'inganno, presso certi popoli dell'antichità: il risultato sarebbe tanto meglio sicuro in quanto sta il fatto che i delitti nella maggior parte sono commessi dagli uomini fra i venti e i trent'anni di età (1). Vi sarebbe egualmente da dimandarsi se non fosse utile, in vista delle conseguenze, il far dotare dallo Stato, nelle occasioni solenni, non più come oggidì le ragazze sedicenti virtuose, ma le più intelligenti e le più vivaci di mente; prima perchè è ben difficile giudicare sulla virtù: Dio solo, dicesi, legge nei cuori; poi perchè le occasioni di spiegare un carattere nobile sono rare e dipendono dal caso; e finalmente perchè non poche ragazze trovano nella bruttezza l'appoggio più solido alla loro virtù: in cambio non occorre un lungo esame per giudicare sull'intelligenza, e ciò senza rischio di errore quando i giudici stessi ne sono dotati. — Ecco un'altra applicazione pratica della mia teoria. In molti paesi, tra gli altri nella Germania meridionale, le donne hanno la cattiva abitudine di portare sulla testa fardelli spesso molto pesanti. Ciò ha da influire sfavorevolmente sul cervello; questo di necessità deve deteriorarsi grado a grado presso le donne del volgo, e, siccome il sesso maschile riceve da esse l'intelletto, tutto il popolo seguiterà a degenerare sempre peggio, cosa che per la maggior parte non è neanche più possibile. Coll'abolire quest'uso si aumenterebbe il capitale in-

(1) Lichtenberg dice nelle sue *Miscellanee* (Gottinga, 1801, vol. II, pagine 447): « *In Inghilterra si è proposto di evirare i ladri. La disposizione « non sarebbe cattiva: la pena è molto dura e getta il disprezzo su chi la « subìsce, ma lascia la facoltà di lavorare; se poi la tendenza al furto è ere- « ditaria, impedisce che sia trasmessa. Di più essa effemina e, siccome si « è l'istinto sessuale che spinge molto di frequente al furto, toglie così tale « motivo. Si può anche osservare, ma non è che pura malizia, che le donne « ci metterebbero assai maggiòr zelo nell'impedire ai mariti di rubare, per- « chè, nello stato attuale delle cose, correrebbero il rischio di dover far a « meno di essi totalmente* ».

tellettuale nella massa del popolo, ciocchè costituirebbe l'aumento più prezioso della ricchezza nazionale.

Ma lasciamo ad altri queste applicazioni pratiche, e ritorniamo al nostro punto di vista speciale, quello cioè della morale metafisica: avvicinando quanto dicemmo in questo capitolo alle considerazioni del capitolo 41, arriviamo ad un risultato, che, pur essendo trascendentale posa tuttavia direttamente sopra una base empirica. — Si è sempre lo stesso carattere, dunque la stessa volontà determinata nell'individuo, che esiste in tutti i discendenti d'una razza, dal capostipite al rappresentante del momento. Ma gli è aggiunto in ogni individuo un intelletto diverso, dunque un grado differente d'intelligenza, un altro modo di comprensione. Ciò fa che la vita si mostri a ciascheduno da un lato diverso e sotto una luce diversa: ognuno ne riceve un compendio nuovo e ne trae insegnamenti nuovi. Morendo l'intelletto coll'individuo, la volontà non saprebbe, è vero, completare la conoscenza d'una esistenza con quella acquistata da un'altra. Ma ogni comprensione nuova della vita, quale un rinnovamento della personalità può solo procurargliela, dà alla volontà stessa un'altra direzione: essa la modifica dunque, e, cosa essenziale sopra tutto, le offre una nuova occasione per affermare o per negare la vita. Quella legge di natura che rende necessarî due sessi per la propagazione della specie, e da cui risultano alleanze sempre variate di una volontà con un intelletto, stabilisce in tal modo le basi d'una via di salvezza. Perciocchè la vita presenta così alla volontà (di cui è l'immagine e lo specchio) faccie sempre nuove; gira su sè stessa, per così dire, sotto i suoi occhi, e le presenta l'occasione di esperimentare concetti ogni volta differenti, affinchè possa, su tal base, decidersi per l'affermazione o per la negazione, o cui le resta sempre aperta la via; con questa sola riserva però, che una volta decisa per la negazione il fenomeno cessa completamente per essa colla morte. Ne risulta che per una medesima volontà si è il perpetuo rinnovamento e il cangiamento completo dell'intelletto che le aprono la via alla salvezza scoprendole ogni volta un aspetto nuovo del mondo; ma noi sappiamo pure che l'intelletto viene dalla madre: dunque in fondo a quest'ordine di cose sta nascosta la ragione per cui tutti i popoli (salvo poche eccezioni, per di più molto incerte) hanno in orrore e proibiscono il matrimonio del fratello colla sorella; tra questi non si dà nemmeno amore sessuale, meno in alcuni casi eccessivamente rari, da attribuire ad una perversità contro natura, quando non derivino da una illegittimità di figliazione. Infatti da una unione tra fratello e sorella non potrebbe nascer mai se non la medesima volontà col medesimo intelletto, quali erano già associati nei genitori; sarebbe dunque la ripetizione

d'un fenomeno già esistente senza la speranza di una modificazione.

Allorchè, considerando le cose da vicino e in dettaglio, scorgiamo l'incredibile ma evidente differenza dei caratteri; allorchè vediamo gli uni tanto buoni e compassionevoli, gli altri tanto cattivi e crudeli; gli uni onesti, sinceri, giusti, gli altri bricconi incorreggibili, pieni di falsità, d'ipocrisia, di astuzia, di perfidia — s'apre davanti a noi un abisso di contemplazione, perciocchè inutilmente meditiamo sull'origine d'un tale contrasto. Gl'Indù e i Buddisti risolvono il problema col dire: «*Si tratta della con-* «*seguenza di azioni compiute in un'esistenza precedente*». Questa soluzione è la più antica; è anche la più comprensibile e ci viene dai più savî fra gli umani: ma non fa che spostare indietro la questione. Nondimeno se ne troverà difficilmente un'altra più soddisfacente. Dal punto di vista dell'insieme delle mie dottrine mi resta a dire che a questo punto, ove studiamo proprio la cosa in sè, il principio di ragione, che è la pura forma del fenomeno, non può trovare impiego sparendo quindi con esso qualunque ricerca sul «*perchè*» e sul «*come*». La libertà assoluta consiste precisamente nel fatto che una cosa non sia soggetta al principio di ragione, perchè questo è il principio di necessitazione: tale libertà dunque spetta solo alla cosa in sè, la quale è la volontà. Nel suo fenomeno, dunque nell'«*Operari*», la volontà è soggetta alla necessità, ma nell'«*Esse*», ove si è determinata come cosa in sè, è LIBERA. Perciò, qui giunti come lo siamo ora, non possiamo spiegare più nulla per mezzo di ragioni e di conclusioni, e non ci resta altro che dire: quivi si manifesta il vero libero arbitrio, quella libertà che appartiene alla volontà, solamente in quanto è la cosa in sè; però la cosa in sè, come tale, è senza ragione, ossia, non ammette un *perchè*. Ecco spiegato come cessi adesso per noi ogni comprensione, il nostro modo di comprendere fondandosi unicamente sul principio di ragione perchè non consiste se non nell'impiego di tale principio.

CAPITOLO 44.

METAFISICA DELL'AMORE SESSUALE.

> *Sapienti, alti e profondi eruditi, sapete voi e comprendete come, dove e quando tutto si unisce? Perchè tutto si ami e tutto si accarezzi? O grandi savî, ditemi dunque, chiaritemi ciò che provo, spiegatemi dove, quando, come e perchè simile cosa mi successe.*
>
> BURGER.

Questo capitolo è l'ultimo dei quattro che per i loro rapporti reciproci e molteplici formano una specie d'insieme di secondo ordine: con un po' d'attenzione si deve certo essersene accorti, ed io ho creduto inutile d'interrompere il filo della mia esposizione, riferendomi sempre al loro contenuto, o rinviandovi il lettore per farglielo notare.

In ogni tempo si son visti i poeti occupati sopra tutto a dipingere l'amore. Esso fu il tema solito e principale di qualunque opera drammatica, tragica o comica, romantica o classica, sia che la scena fosse alle Indie od in Europa: lo stesso avvenne quasi completamente nella poesia lirica ed epica, senza parlare dell'immensa congerie di romanzi che da secoli ogni anno appariscono nei paesi civilizzati dell'Europa così regolarmente come le produzioni naturali del suolo. Tutte queste opere non sono, in quanto al fondo essenziale, che quadri i quali ci presentano, con uno sviluppo più o meno grande, la passione dell'amore sotto tutti gli aspetti. Fra tali pitture le più perfette hanno acquistato una riputazione immortale; cito ad esempio *Romeo e Giulietta, La nuova Eloisa, Werther*. La Rochefoucaud, che pretende sia dell'amore come dell'apparizione degli spiriti, di cui tutti parlano ma che nessuno ha veduto, e Lichtenberg, che nel suo articolo « *Sul potere dell'amore* » contesta la realtà di questa passione, negandola nella natura, sono ambedue in un errore dei più grandi. Infatti un sentimento estraneo alla natura umana, o che fosse in contraddizione con essa, quindi una semplice panzana afferrata in aria, non avrebbe mai potuto fornire in ogni tempo un tema inesauribile al genio poetico nè farsi accettare dall'umanità intera con un interesse invariabile, perciocchè senza la verità non si dia bello artistico:

> *Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.*
>
> BOILEAU.

Nella vita reale si può infatti constatare, quantunque non se ne presenti l'occasione tutti i giorni, come ciò che d'ordinario è una tendenza amorosa molto viva, ma alla quale si può ancora resistere, assuma in certe circostanze le proporzioni di una passione furiosa più d'ogni altra; perdendo di vista qualsiasi considerazione, essa rovescia allora tutti gli ostacoli con una violenza ed una perseveranza straordinarie; induce l'uomo a sfidare tutti i pericoli per darle soddisfazione, ed anche, quando tutti gli sforzi suoi restassero infruttuosi, ad uccidersi per la disperazione. Non nei romanzi soltanto si trovano dei Werther e dei Jacopo Hortis: ogni anno l'Europa ne potrebbe segnalare qualche mezza dozzina almeno: *sed ignotis perierunt mortibus illi,* ma questi muoiono sconosciuti, e i loro affanni non hanno altro cronista che l'impiegato che registra le morti, ed altri annali che i fatti diversi di qualche giornale. Chi legge i periodici francesi ed inglesi attesterà l'esattezza di ciò che dico. Ma più grande ancora è il numero di coloro che questa passione conduce al manicomio. Finalmente tutti gli anni sono constatati diversi esempî di doppio suicidio quando due amanti disperati cadono vittime di circostanze esterne che li dividono; solo, nel caso, io non so spiegarmi come due esseri che si amano e credono di trovare nel loro amore la felicità suprema, non preferiscano rompere violentemente con tutte le convenzioni sociali e subire qualunque sorta di vergogna, piuttosto di abbandonare la vita rinunziando ad una voluttà di fronte alla quale non ne sanno immaginare una più grande. — In quanto ai gradi inferiori, agli attacchi leggeri, di questa passione, ognuno li ha tutti giorni sotto gli occhi, e, per poco che sia giovane, il più delle volte anche nel cuore.

Non è dunque permesso di dubitare sulla realtà dell'amore, nè sulla sua importanza; in luogo di maravigliarsi che un filosofo pensi a trattare, lui pure, tale questione, tema eterno di tutti i poeti, si dovrebbe piuttosto trovar strano che un argomento che rappresenta di continuo nella vita umana una parte tanto importante sia stato fino ad oggi trascurato dalla filosofia, e ci si presenti quasi come nuovo affatto. Fra tutti i filosofi è sempre Platone che se ne è occupato più a lungo, specialmente nel Banchetto e nel Fedro; ciò ch'egli dice in proposito si mantiene nel dominio dei miti, delle favole e degli scherzi, e concerne sopra tutto l'amore socratico (*Knabenliebe*). Il poco che ne dice Rousseau nel *Discours sur l'inégalité* (pag. 96 dell'ed. Bipont.) è falso ed insufficiente; Kant nella terza parte del « *Trattato sul sentimento del bello e del sublime* » (pag. 435 e seg. dell'ed. di Rosenkranz) ne tratta in modo troppo superficiale e talvolta inesatto come uno che non vi capisce nulla; Platner nella sua antropologia, §§ 1347 e seg., non ci offre se non idee insignificanti

e volgari. La definizione di Spinoza merita di essere citata a causa della sua estrema ingenuità: *Amor est titillatio, concomitante idea causae externae* (1) (*Eth., IV, prop.* 44, *dem.*). Io dunque non ho precessori da mettere a contribuzione o da confutare: non per mezzo di libri, ma bensì per l'osservazione della vita esteriore questo argomento mi si è imposto ed è venuto da sè a schierarsi nell'insieme delle mie considerazioni sul mondo. — Non mi aspetto approvazioni, nè elogî, dagli amanti, che cercano naturalmente di esprimere colle immagini più sublimi e più eteree l'intensità dei loro sentimenti: a costoro il mio punto di vista sembrerà troppo fisico, troppo materiale, quantunque sia metafisico e trascendentale. Possano essi rendersi conto, prima di giudicarmi, che l'oggetto del loro amore, oggi esaltato con sonetti e madrigali, avrebbe ottenuto da loro appena uno sguardo se fosse venuto al mondo diciotto anni prima.

Qualunque inclinazione tenera, per quanto affetti sentimentalismi eterei, ha realmente tutte le sue radici nell'istinto naturale dei sessi, essa medesima altro non essendo che questo istinto specializzato, determinato ed interamente individualizzato. Ciò posto, se si osserva la parte importante che rappresenta l'amore, in tutti i suoi gradi ed in tutte le sue sfumature, non soltanto nelle commedie e nei romanzi, ma anche nel mondo reale, ove, coll'attaccamento alla vita, è il più potente ed il più attivo dei moventi; se si pensa che esso impiega di continuo le forze della parte più giovane della umanità, che è lo scopo finale di quasi tutti gli sforzi dell'uomo, che ha un'influenza perturbatrice sugli affari più importanti, che interrompe in qualunque momento le occupazioni più serie, che talora mette sottosopra le teste più eminenti, che non si fa scrupolo di gettare le sue chimere fra le negoziazioni dei diplomatici, fra i lavori degli scienziati, che riesce perfino a cacciare i suoi biglietti dolci e le sue ciocche di capelli nei portafoglî dei ministri e nei manoscritti dei filosofi, che provoca ogni giorno le questioni più serie e più imbrogliate, che rompe le relazioni più preziose, che spezza i legami più solidi, che sceglie a sue vittime ora la vita, o la salute, ora la ricchezza, la posizione sociale, o la felicità, che fa del galantuomo un uomo senza onore e dell'amico un traditore, che pare esser davvero un demone malefico che non tende se non a rovesciar tutto, ad imbrogliar tutto, a distrugger tutto — allora non si può a meno di esclamare: Perchè tanto strepito? Perchè questi sforzi, questi furori, perchè tanto allarme e tanta miseria? Si tratta pure di una cosa ben semplice: basta solo che ogni Beppo trovi

(1) *L'amore è un solleticamento, accompagnato dall'idea d'una causa esterna.*

la sua Beppina (1). Perchè mai una simile bagatella dovrebbe assumere un'importanza così grande e mettere senza tregua in discordia e in confusione la vita ben regolata degli uomini? — Ma al pensatore serio lo spirito della verità svela a poco a poco questa risposta: Non si tratta affatto di un'inezia; chè anzi l'importanza della questione è eguale alla serietà ed all'ardore degli sforzi cui dà origine. Lo scopo definitivo di qualunque impresa amorosa, volga essa al tragico o al comico, è in realtà, fra gli scopi della vita umana, il più grave e il più importante, e merita davvero la serietà profonda con cui ognuno vi tende. Infatti ciocchè qui si decide è nientemeno che *la composizione della generazione ventura*. Le *dramatis personae,* gli attori che entreranno in scena, quando noi ne sortiremo, si trovano così determinati nella loro esistenza e natura da questa passione tanto frivola. Come l'esistenza, l'*Existentia,* di queste persone future ha per condizione assoluta l'istinto dell'amore in generale, così la natura propria del loro carattere, l'*Essentia,* dipende assolutamente dalla scelta individuale dell'amore fra gli oggetti possibili della sua soddisfazione, e si trova con ciò stabilita irrevocabilmente sotto tutti i riguardi. Ecco la chiave del problema: essa ci sarà meglio nota quando avremo studiato tutti i gradi dell'amore, dall'inclinazione più passeggiera fino alla passione più violenta: conosceremo allora come la differenza risulti dal grado d'individualizzazione portato nella scelta.

La somma delle passioni amorose d'una generazione intera ad un dato momento rappresenta dunque per l'insieme della umanità la seria « *meditatio compositionis generationis futurae, e qua* « *iterum pendent innumerae generationes* » (2). Infatti non si tratta più, come nelle altre passioni umane, d'una sventura o d'un vantaggio individuale, ma dell'esistenza e della costituzione dell'umanità avvenire: la volontà individuale raggiunge in questo caso il suo più alto potere, si trasforma in volontà della specie. Sopra questo grande interesse posa il lato patetico e sublime dell'amore, l'elemento trascendentale delle sue estasi e dei suoi dolori; se i poeti da migliaia di secoli si danno senza tregua a dipingercene l'immagine in quadri senza numero, egli si è che nessun tema sorpasserebbe questo nell'interesse che offre, poichè, riguardando direttamente, la sorte della specie con quanto non concerne che l'individuo sta nella stessa relazione di un solido con una semplice superficie. Per questo è tanto difficile rendere

(1) Qui non ho potuto esprimermi più chiaro; il lettore, se gli piace, traduca questa frase nel linguaggio d'Aristofane.

(2) *Meditazione della composizione della futura gente, dalla quale dipendono nuovamente innumerevoli generazioni.*

interessante un dramma senza mettervi un intrigo d'amore, argomento che, quantunque trattato ogni giorno, non si esaurisce mai.

L'istinto sessuale, quale si manifesta in generale nella coscienza dell'individuo, senza tendenza verso una persona determinata dell'altro sesso, è in sè, fuori del fenomeno, semplice voler-vivere. Ma questo medesimo istinto, quando appare nella coscienza diretto verso un individuo determinato, è, allora, in sè la volontà di vivere particolarmente specializzata. In tal caso l'istinto sessuale quantunque sia nella sua essenza un bisogno soggettivo, sa benissimo coprirsi con la maschera d'una ammirazione oggettiva ed ingannare la coscienza; perciocchè la natura richiegga siffatto stratagemma per arrivare ai suoi fini. Ma per quanto disinteressata, per quanto ideale possa apparire l'ammirazione per la persona amata, lo scopo finale è pur sempre in realtà la creazione di un nuovo essere, determinato nella sua natura; ciocchè lo prova prima di tutto si è che l'amore non si contenta d'un sentimento reciproco, ma vuole il possesso, ossia la voluttà fisica: qui sta l'essenziale. La certezza d'essere amato non consola minimamente dell'impossibilità di possedere l'essere adorato; in simili casi più d'un amante si è bruciato le cervella. In cambio persone innamorate in sommo grado, quando non possono sperare di aver il contraccambio, si contentano del possesso, ossia del piacere fisico. La mia tesi inoltre trova appoggio nei matrimonî forzati, nei favori acquistati a prezzo d'oro ad onta della ripugnanza che vi mostra la donna, e finalmente nei casi di stupro. Procreare un bambino specializzato, ecco lo scopo unico, reale, di qualunque romanzo d'amore, sebbene gli attori non se ne accorgano: i mezzi per giungervi sono cosa accessoria. Il realismo brutale della mia dottrina farà senza dubbio strillare per lo sdegno le anime nobili, sentimentali, teneramente amorose; e pure sono io che ho perfettamente ragione. Perchè, cosa sono, per l'importanza e la sublimità, i loro sentimenti eterei, le loro immateriali bolle di sapone, a confronto della missione di fissare le individualità che comporranno la futura generazione? Può darsene al mondo una più alta e più vasta? Non è questa sola che riesce a spiegare la profondità dell'amore passionato, la serietà che lo caratterizza, e così pure l'importanza annessa ai mille incidenti puerili da cui ebbe origine e di cui si compone? Se dietro tutte le piccolezze amorose non si nascondesse un tale risultato, come rendersi conto dei raggiri innumerevoli, degli sforzi e dei tormenti infiniti a cui si soggiace pur di arrivare al possesso della donna amata? Si è l'insieme della generazione avvenire, nella sua determinazione assolutamente individuale, che aspira all'esistenza in questi affanni, in queste agitazioni. Nella selezione

circospetta, decisa ed ostinata, detta amore, con cui l'individuo cerca la soddisfazione dell'istinto sessuale, è proprio attiva questa generazione medesima. Nell' inclinazione crescente di due amanti si manifesta già, a dir vero, il voler-vivere del nuovo individuo che essi vogliono e possono generare: sì, alla fiamma di quegli sguardi che s'incrociano, brucianti di desiderî, si accende la nuova esistenza, annunciandosi fino d'allora come un'individualità armoniosamente organizzata. Questi due amanti bramano di unirsi e di fondersi in un solo essere che deve continuare la loro esistenza; trovano realizzata l'aspirazione nel bambino che sarà per nascere da loro, nel quale si perpetueranno le qualità trasmissibili dall'uno e dall'altro, combinate e confuse in una creatura sola. Invece una ripulsione scambievole, ostinata, decisa, tra un uomo ad una ragazza, è segno che essi non porebbero generare che un essere male costituito, in disaccordo con sè stesso, disgraziato. Questo ci spiega il profondo significato di ciò che dice Calderon quando ci rappresenta la terribile Semiramide, chiamata da lui figlia dell'aria, come frutto d'una violenza che fu seguita dalla morte dello sposo.

Quella forza sovrana che attrae esclusivamente l'uno verso l'altro due individui di sesso diverso è il voler-vivere della specie oggettivantesi anticipatamente in un essere che corrisponderà alle sue vedute; quest'essere è il bambino che la coppia deve generare. Egli avrà infatti dal padre la volontà o il carattere, dalla madre l'intelligenza, e da entrambi la costituzione fisica: dunque per la figura somiglierà piuttosto al padre, e per la taglia alla madre, in virtù della legge che regola l'ibridità nelle produzioni animali e che si fonda sul fatto che la dimensione del feto sta in relazione colle dimensioni dell'utero. La passione speciale ed individuale di due amanti è così inespicabile come l'individualità speciale che distingue ogni persona; ma in fondo si tratta sempre dello stesso fenomeno: ciocchè questo conteneva implicitamente nel primo caso, lo mostra esplicitamente nel secondo. In realtà il principio dell'origine d'un individuo nuovo, il vero *punctum saliens* della sua esistenza, è quello in cui i genitori hanno cominciato ad amarsi, — *to fancy each other* — come si dice stupendamente in inglese, e, lo ripeto, proprio dagli sguardi ardenti che si rivolgono e si scambiano nasce il primo germe del nuovo essere, germe delicatissimo, pronto a sparire come tutti i germi. Questo individuo nuovo è in certa maniera una nuova Idea (Platonica): come tutte le Idee aspirano colla massima violenza a manifestarsi, ed allo scopo profittano avidamente di quella materia che la legge di causalità partisce loro, così questa Idea particolare d'un'individualità umana cerca colla stessa veemenza e colla stessa avidità di realizzarsi nel fenomeno. Di quest'energia, di quest'impeto, pre-

cisamente è composta la passione reciproca dei due futuri genitori. Tale passione ha gradi infiniti, di cui i due estremi potrebbero essere disegnati coi nomi di *Αφροδιτη πανδημος* e *ουρανια*, amore profano e amore divino: — ma l'essenza è pur sempre e dapertutto la stessa. Nei suoi diversi gradi la passione sarà tanto più violenta quanto più sarà individualizzata, vale a dire secondo che l'essere amato, in virtù della sua organizzazione e delle sue qualità, sarà più esclusivamente atto a soddisfare il desiderio dell'essere amante, non meno che il suo stesso bisogno istintivo, determinato dalla propria individualità. In seguito comprenderemo meglio ciocchè intendo dire. L'amore, per la sua essenza e di suo primo movimento, inclina verso la salute, la forza e la bellezza, in una parola verso la gioventù, perchè la volontà chiede di realizzare prima di ogni altra cosa il carattere specifico della razza umana, base assoluta di qualunque individualità; l'amore profano, come lo s'incontra di continuo, non cerca altro. Vengono poi esigenze più speciali, che esamineremo fra breve in dettaglio; con queste, quando c'è la speranza della soddisfazione, l'amore cresce e si fortifica. E giunge al suo apogeo quando la convenienza reciproca di due personalità è tale che la volontà del padre, ossia il suo carattere, combinato coll'intelligenza della madre, darà vita ad un individuo come lo richiede la volontà dell'intera specie, in rapporto preciso con questa combinazione e per conseguenza con un ardore destinato a colmare la misura d'un cuore mortale ed a restare del tutto incomprensibile all'intelletto individuale. Ecco dunque l'anima di ciò che si chiama veramente una grande passione. — Quanto più quest'armonia fra i due esseri sarà perfetta, sotto tutti i varî rapporti che avremo da analizzare or ora, tanto più la passione reciproca sarà forte. Siccome non si danno individui assolutamente simili, così non vi sarà che un dato uomo solo il quale, sempre in rapporto all'essere che deve nascere, convenga interamente ad una data donna; la passione è in verità tanto rara quanto l'eventualità di un simile incontro. Ma, perchè la possibilità di un grande amore esiste in fondo ad ogni creatura umana, noi comprendiamo benissimo le pitture che ce ne fa il genio dei poeti. — La sostanza e lo scopo reale dell'amore pur essendo la procreazione e le qualità del nascituro, può anche succedere che fra due giovani di sesso diverso e di buona educazione esista solo un'amicizia basata sulla conformità dei sentimenti, del carattere, dello spirito, senza pensiero occulto di amor fisico: anzi l'idea d'un commercio carnale può giungere al punto di ripugnar loro. La ragione sta in questo che l'essere che nascerebbe da essi mancherebbe d'armonia nelle condizioni fisiche od intellettuali; in una parola, non corrisponderebbe, nella sua essenza e nella sua

conformazione, ai piani che si propone il voler-vivere nell'interesse della specie. Quando invece il nascituro corrisponde a questi piani, l'amore potrà sorgere ed esistere ad onta di qualunque eterogeneità di sentimenti, di carattere, di spirito, perchè è cieco; ma un matrimonio conchiuso in queste condizioni sarà per necessità disgraziatissimo.

Passiamo ora ad un esame più profondo della questione. — L'egoismo è così intimamente irradicato nella personalità che gli scopi egoisti sono i soli su cui si possa contare con sicurezza per ridestare l'attività d'una creatura individuale. La specie ha, è ben vero, sull'individuo diritti anteriori, più immediati, più potenti, di quello che ne abbia la stessa effimera individualità: tuttavia, quando l'individuo è chiamato ad agire, a sacrificarsi anche, nell'interesse dell'esistenza e dello sviluppo della specie, l'importanza della cosa non può esser resa abbastanza comprensibile al suo intelletto, organizzato unicamente pel servigio delle aspirazioni individuali, perchè influisca in proposito. In questo caso la natura non può arrivare ai suoi fini se non facendo nascere in lui un'*illusione* in virtù della quale egli prende per un'interesse suo ciocchè in realtà è soltanto l'interesse della specie, e mette al servigio di questa l'attività con cui crede di lavorare al proprio benessere: durante lo sviluppo di questo processo una chimera, ben presto svanita, gli aleggia davanti gli occhi ed agisce come qualunque motivo reale. Tale *illusione* è l'*istinto*. L'istinto, nella maggior parte dei casi, rappresenta il *senso della specie*, di cui è missione il presentare alla volontà oggetti che sieno di profitto alla specie. Ma siccome quivi la volontà si è individualizzata, occorre che dessa sia illusa, affinchè veda per il senso dell'individuo ciocchè le trasmette il senso della specie: ossia è d'uopo che creda di agognare ad uno scopo individuale, mentre in realtà mira ad uno scopo generico, nel più stretto significato della parola. Presso gli animali possiamo osservare meglio che altrove le manifestazioni esterne dell'istinto, perciocchè in essi la parte che questo vi assume è più considerevole; ma in quanto alle sue vie segrete non possiamo giungere a conoscerle se non in noi stessi. Si crede che l'uomo non abbia che istinti molto deboli, salvo quello del neonato che cerca d'afferrare il seno materno. Ma realmente, ne abbiamo un altro molto deciso, molto netto, molto complicato: è desso la scelta così fine, così seria, così perseverante, che ci guida nella soddisfazione del bisogno sessuale. Tale soddisfazione presa in sè, vale a dire in quanto è godimento fisico dovuto ad un bisogno imperioso dell'uomo, non ha niente a che fare colla bellezza o colla bruttezza dell'altro individuo. Per conseguenza la preoccupazione costante delle qualità fisiche, e la scelta diligente

fatta in tale riguardo, non sono evidentemente una semplice questione di gusto, come lo crede l'individuo, ma riguardano il vero scopo, l'essere da generare, in cui si tratta di conservare, quanto più puro sia possibile, il tipo della specie. Infatti mille accidenti fisici, mille tribolazioni morali, fanno degenerare sotto ogni riguardo la forma umana; ma il vero tipo di essa si stabilisce di continuo in tutte le sue parti grazie a quel senso della bellezza che s'impone costantemente all'istinto sessuale, e senza di cui questo non è più che un bisogno della natura più vile. Quindi qualunque essere di primo tratto sceglie e brama ardentemente gli esseri più belli, ossia coloro che hanno l'impronta più puramente spiccata del carattere della specie: cerca poi quelle perfezioni che mancano a lui stesso, trovando belli magari quei difetti che sono l'opposto dei suoi: così, per esempio, agli uomini di piccola statura piaceranno le donne alte, ai biondi le brune, ecc. — L'entusiasmo vertiginoso che s'impadronisce di un uomo alla vista di una donna la cui bellezza corrisponde al suo ideale, e che gli presenta nel possesso di lei il miraggio della felicità suprema, non è altra cosa che il *senso della specie,* il quale, riconoscendo quivi il tipo nettamente deciso della razza, aspira a perpetuarla con questa donna. La conservazione del tipo della specie si fonda sulle attrattive infallibili della bellezza: di qui deriva pure la potenza di queste attrattive. Più avanti vedremo quali considerazioni speciali ne determinano l'azione. Ciocchè guida l'individuo è dunque positivamente un istinto che agisce nell'interesse della specie, mentre l'uomo s'immagina di cercare la soddisfazione d'una immensa voluttà personale. — Infatti noi troviamo quivi un compendio dei più istruttivi sulla natura intima di qualunque istinto; essa consiste quasi esclusivamente nel far agire l'individuo a vantaggio della specie. Perciocchè evidentemente la cura con cui l'insetto sceglie proprio quel frutto, quel fiore, quell'escremento, quel pezzo di carne, o, come l'icneumone, quella larva, per deporvi le sue uova, senza indietreggiare di fronte a fatiche o pericoli è molto analoga alla cura con cui un uomo sceglie quella tal donna la cui natura simpatizza nel modo più manifesto colla sua, ed all'ardore con cui tende a possederla; molte volte infatti la veemenza che impiega a tal uopo gli fa mettere in non cale qualunque prudenza: ei sacrifica la felicità di tutta la sua vita per un matrimonio insensato, o per relazioni che gli costeranno la fortuna, l'onore, l'esistenza, od anche per atti criminosi, quali lo stupro e l'adulterio; e tutto ciò avviene unicamente per servire l'ordine sovrano ed universale della volontà della natura, per giovare quanto meglio è possibile agli interessi della specie, fosse pure col danno dell'individuo. Apparentemente qualunque

istinto agisce in virtù d'una intenzione finale, a cui però è del tutto estraneo. La natura lo crea laddove l'individuo chiamato all'azione non sarebbe capace di comprenderne lo scopo, oppure si rifiuterebbe di occuparvisi: per questo, in regola generale, l'istinto non è dato se non agli animali, e di preferenza ai più inferiori come quelli che sono meno intelligenti: ma nel caso quasi unico di cui trattiamo esso è stato dato anche all'uomo, non perchè questi non sia in stato di comprendere lo scopo, ma perchè non vi si adoprerebbe con tutto lo zelo necessario, ossia fino a scapitarne nel suo stesso benessere. In questo, come in qualunque altro istinto, la verità si nasconde dietro un'illusione, a fine di agire efficacemente sulla volontà. Si è per un'illusione, infatti, per un miraggio di voluttà, che l'uomo crede di trovare fra le braccia d'una donna, la cui bellezza lo attrae, piaceri più grandi che con qualunque altra; è per un'illusione che egli si convince di assicurarsi una felicità senza misura e senza limite col possedere un solo essere al mondo. Per conseguenza s'immagina che i suoi sforzi e i suoi sacrifizî sieno destinati a procurargli la soddisfazione dei proprî godimenti individuali, mentre invece servono solo a conservare nella purezza integrale il tipo della specie, a dar vita ad un'individualità ben determinata che ha bisogno di quella tale unione per realizzarsi nell'esistenza. Qui spicca così bene il carattere di un istinto, ossia d'un'azione apparentemente guidata da un'intenzione finale, quando invece non v'ha affatto intenzione, che l'individuo, dominato dalla sua illusione, abborre e spesso vorrebbe impedire la realizzazione dello scopo che lo guida esclusivamente, vale a dire la procreazione: questo succede generalmente in tutte le unioni fuori del matrimonio. Tale essendo l'essenza della passione, avviene naturalmente che ogni amante, dopo la soddisfazione delle sue brame, prova un disinganno curioso, e si stupisce di non trovare, in ciò che desiderava con tanto ardore, maggior piacere di quello possibile in qualunque altra soddisfazione dell'istinto sessuale: dunque si trova così poco avvantaggiato come per lo innanzi. Perciocchè questo desiderio, in confronto a tutti gli altri suoi desiderî, era ciò che la specie è all'individuo, ossia ciò che l'infinito è al finito. Mentre invece la soddisfazione non profitta se non alla specie, e non giunge fino alla coscienza dell'individuo, il quale tuttavia, ispirato dalla volontà della specie, ha consacrato tutti i suoi sforzi ad uno scopo che non era affatto suo. Ogni amante quindi, non appena la grand'opera è consumata, si trova mistificato, perchè allora sparisce l'illusione mercè la quale la specie lo teneva in inganno. Per questo

Platone dice benissimo: «ἡδονη ἁπαντων αλαζονεστατον» (1), *Phileb.*, 319.

Le considerazioni ora esposte gettano una luce nuova sugli istinti e sull'industria degli animali. Evidentemente questi pure sono dominati da un'illusione che fa loro brillare sotto gli occhi il miraggio ingannatore del proprio piacere, mentre affaticano con tanto zelo ed abnegazione a vantaggio della specie: si è sotto tale impulso che l'uccello fabbrica il nido, e l'insetto cerca il luogo adatto per deporvi le sue uova, o si mette a caccia di quella data preda che non potrebbe divorare esso medesimo, ma che, deposta vicino alle nuova, servirà di cibo al nascituro; si è sotto tale impulso che l'ape, la vespa, la formica lavorano alle loro ingegnose costruzioni, e disimpegnano i loro doveri così complicati. Tutte queste creature, non v'ha dubbio, sono guidate dall'illusione che riveste il servizio della specie colla maschera di un interesse egoista. Ecco, secondo ogni probabilità, la sola via per renderci conto del processo *interno*, o soggettivo, su cui sono stabilite le manifestazioni istintive. In quanto al carattere *esterno* od oggettivo, lo troviamo, presso gli animali dotati del l'istinto più forte, gl'insetti specialmente, in una preponderanza del sistema ganglionare, o soggettivo, sul sistema cerebrale, od oggettivo; d'onde si può concludere che questi esseri non sono mossi da rappresentazioni oggettive, che danno i concetti reali delle cose, ma da rappresentazioni soggettive, da cui nascono i desiderî; ciocchè prova che è l'illusione che li fa agire: io credo che questo sia il processo *fisiologico* di qualunque istinto. — Come schiarimento ricordo anche un altro esempio di istinto umano, però molto meno caratteristico: l'appetito capriccioso delle donne gravide; esso sembra aver origine dal fatto che l'alimentazione dell'embrione reclama talvolta una modificazione straordinaria o speciale del sangue che vi concorre, e il nutrimento che deve operare questa modificazione si presenta allora alla madre come un oggetto di ardente brama: qui pure si produce dunque un'illusione. La donna così possiede un istinto più dell'uomo: e il sistema ganglionare è anche molto più sviluppato presso di lei. — Il grande predominio del cervello spiega perchè l'uomo abbia meno istinto degli animali, e perchè i suoi istinti possano qualche volta alterarsi. Così, per esempio, il sentimento del bello, che lo guida nella scelta degli oggetti che devono servire alla soddisfazione dell'istinto sessuale si altera quando degenera in pederastia. Succede un fenomeno analogo quando la *musca vomitoria*, in luogo di deporre le sue uova nella carne putrefatta, come glielo impone l'istinto, va a metterle nel ca-

(1) *Qualunque voluttà è la più vana delle attrattive.*

lice dell'*Arum dracunculus*, tratta in inganno dall'odore cadaverico di questo fiore.

Un'analisi ancora più minuziosa dell'amore varrà a dimostrarci con certezza assoluta che desso è realmente un istinto che mira all'unico scopo della generazione: perciò quest'analisi diventa adesso indispensabile. — Notiamo prima di tutto che in amore l'uomo è, per sua stessa natura, portato all'incostanza, e la donna alla fedeltà. L'amore dell'uomo diminuisce in modo sensibilissimo colla soddisfazione; quasi tutte le altre donne eccitano le sue brame meglio di quella che ha posseduto: la varietà lo attrae. L'amore della donna invece cresce dal momento in cui si è data. Ciò risulta dallo scopo della natura, diretto sempre verso la conservazione, e quindi verso la moltiplicazione più grande possibile della specie. L'uomo infatti può con tutta facilità generare più di cento bambini in un anno, se avesse altrettante femmine a sua disposizione: in cambio la donna, quand'anche avesse cento mariti non potrebbe mettere al mondo se non un solo bambino all'anno, fatta eccezione sulla nascita di gemelli. Perciò l'uomo è sempre in cerca d'altre donne, mentre la donna resta fedelmente legata ad un uomo solo, perchè la natura la spinge per istinto e al di fuori di qualunque considerazione, a conservare presso di sè colui che è chiamato a nutrire e proteggere la futura famiglia. Ne segue che la fedeltà nel matrimonio è artificiale presso l'uomo, naturale presso la donna, e quindi che, tanto dal punto di vista oggettivo, a causa delle conseguenze, quanto dal soggettivo, come contrario alla natura, l'adulterio della donna è molto più imperdonabile di quello dell'uomo.

Ma per esaurire completamente l'argomento, e per convincerci che questa selezione reciproca nei due sessi, per quanto sembri oggettivata, non è se non un istinto mascherato, ossia il senso della specie che si sforza di mantenere l'integrità del tipo, occorre esaminare più da vicino le considerazioni che ci guidano nelle nostre preferenze, e studiarle in tutti i loro dettagli, quantunque i particolari che dovremo esporre abbiano da fare una strana figura in un'opera filosofica. Tali considerazioni sono di varia natura: alcune riguardano direttamente il tipo specifico, la bellezza; altre hanno attinenza colle qualità psichiche; e finalmente ve n'ha di relative soltanto, tendenti a correggere od a neutralizzare qualche impressione o qualche anomalia presso l'uno o l'altro degli individui. Le passeremo in rivista separatamente.

La considerazione suprema che dirige la nostra scelta e stabilisce la nostra preferenza si è quella dell'*età*. In tesi generale, l'età che scegliamo nella donna è compresa fra l'epoca in

cui appare e quella in cui finisce la mestruazione; ma però preferiamo quel periodo che va dai diciotto ai vent'anni. Fuori di questi limiti nessuna donna ci attrae; una vecchia, vale a dire un essere che abbia passato l'età critica, ci ispira anzi un sentimento di ripulsione. La gioventù senza bellezza possiede pur sempre qualche attrattiva: ma la bellezza senza gioventù ne manca affatto. Evidentemente il motore inconsciente che qui ci dirige non è altro che la facoltà di riproduzione in generale: ogni individuo perde dunque l'incanto agli occhi dell'individuo di sesso diverso in proporzione diretta della distanza che lo separa dal periodo in cui è atto a generare od a concepire. — La seconda considerazione concerne la *salute*: le malattie portano soltanto un turbamento passeggiero alle nostre inclinazioni; i mali cronici, invece, e le cachessie ci spaventano, ci disgustano, perchè sono trasmissibili alla prole. — La terza considerazione riguarda lo *scheletro osseo*, quale base del tipo specifico. Dopo l'età e la malattia nessuna cosa ributta quanto una conformazione difettosa: il più bel viso non potrebbe compensarcene; senza esitazione sarà preferita sempre una faccia brutta quando le proporzioni del corpo sono perfette. Qualunque deformità della taglia c'impressiona nel modo più sgradevole: tale, ad esempio, un corpo rattratto, depresso, su gambe troppo corte, od un camminare zoppicante quando non è conseguenza di un accidente esterno. Una bella taglia invece ha qualche cosa di incantevole tanto da farci dimenticare molte altre imperfezioni. L'importanza esterna che si attribuisce alla piccolezza dei piedi entra in questa categoria di considerazioni: i piedi sono infatti un carattere essenziale della specie, nessun animale avendo il tarso e il metatarso, uniti, così piccoli come l'uomo, ciocchè è in connessione colla posizione verticale di questi nel camminare: l'uomo è plantigrado. Gesù Sirach così dice in proposito nella versione corretta da Kraus (XXVI, 23): « *Una donna ben fatta e che* « *ha bei piedi è una colonna d'oro su basi d'argento* ». Noi diamo importanza anche alla dentatura, perchè indispensabile per una buona alimentazione ed ereditaria in sommo grado. — La quarta considerazione riflette una certa pienezza di carni, dunque un predominio delle funzioni vegetative, della plasticità, perchè promette una ricca nutrizione al feto: ecco la ragione per cui una magrezza eccessiva ci riesce ributtante in modo straordinario. Un seno di donna ben rotondo e ben sodo esercita un fascino meraviglioso sul sesso maschile per il motivo che, trovandosi in rapporto diretto colle funzioni generative della femmina, garantisce al nascituro copioso nutrimento. In cambio le donne eccessivamente grasse ci ripugnano: e questo perchè una simile costituzione è un indizio d'atrofia dell'utero, dunque

di sterilità; non è l'intelletto che lo sa, ma l'istinto. — Soltanto per ultima viene la considerazione sulla *bellezza del viso*. Quivi le parti ossee sono della massima importanza: perciò si cerca prima di tutto un naso ben fatto; troppo corto, o volto all'insù esso guasta la faccia più bella. Una leggiera inclinazione del naso in alto o in basso ha deciso sulla sorte d'un'infinità di ragazze, e ben a ragione, perchè qui si tratta della purezza del tipo. Una bocca piccola, con mascelle piccole, è essenzialissima come carattere specifico della figura umana, in opposizione a quella delle bestie. Un mento fuggente, tronco per così dire, è sgradevole in modo speciale, perchè il mento prominente (*mentum prominulum*) è carattere esclusivo dell'uomo. Finalmente vengono i begli occhi ed una bella fronte: questi si riferiscono alle qualità psichiche e sopratutto alle intellettuali, che fanno parte dell'eredità della madre.

Noi non possiamo naturalmente indicare colla stessa precisione le considerazioni inconscienti che guidano le tendenze del bel sesso. Ecco quello che si può stabilire in generale. La donna preferisce l'uomo dai 30 ai 35 anni, anche all'adolescente, che tuttavia rappresenta la perfetta bellezza umana. E questo perchè ciò che la determina non è il suo gusto, ma l'istinto, il quale riconosce nell'uomo che ha finito la giovinezza il massimo della virilità. In generale le donne guardano poco alla bellezza, specialmente a quella del viso: si direbbe che si riservano la cura esclusiva di trasmetterla alla prole. Sopra tutto le attrae la forza, col suo alleato naturale, il coraggio, qualità che promettono la procreazione di esseri robusti, assicurando loro un valente protettore. Qualunque difetto corporale del padre, qualunque deviazione dal tipo specifico, possono, circa il bambino, essere compensate dalla madre all'ora del concepimento, a condizione però che la madre sia perfetta sotto tutti i rapporti, o, meglio ancora, pecchi in senso inverso. Non v'ha eccezione se non per le qualità esclusivamente proprie al sesso maschile, qualità che la madre non può dare alla prole: tali sarebbero la struttura virile, le spalle larghe, le anche strette, le gambe diritte, la forza muscolare, il coraggio, la barba, ecc. Per questo succede che le donne potranno spesso amare uomini brutti, ma giammai chi non possiede le condizioni della virilità, perchè non saprebbero compensarne la mancanza.

Il secondo ordine delle considerazioni che influiscono sull'amore reciproco dei sessi concerne le qualità psichiche. Quivi troviamo che la donna è costantemente attratta dalle qualità del cuore o del carattere, perchè sono proprio quelle che la prole riceve dal padre. Si è specialmente per la fermezza della volontà, per un carattere deciso e per il coraggio, che la donna

si lascia guadagnare, e fors'anche per la beltà e per la bontà del cuore. Invece i meriti intellettuali non esercitano su essa alcun potere immediato ed istintivo, precisamente perchè non è il padre che li trasmette ai figli. La mancanza d'intelligenza non nuoce presso le donne: anzi una grande superiorità di mente, o il genio, potrebbero avere un'azione sfavorevole a titolo d'anomalia. Quante volte si vedono uomini brutti, sciocchi, ignoranti, supplantare in amore uomini colti, spiritosi, simpatici! E così pure matrimonî di inclinazione conclusi fra le coppie più eterogenee sotto il punto di vista dello spirito: per esempio, lui, zoppo, stupido e robusto; lei, dolce, gentile, istruita, impressionabile, fornita del sentimento del bello, ecc.: oppure all'inverso, lui, un sapiente od un genio; lei, un'oca:

« Sic visum Veneri; cui placet impares
Formas atque animos sub juga aenea
Saevo mittere cum joco » (1).

Il motivo sta in questo, che la questione non è decisa da considerazioni intellettuali, ma bensì da impulsioni istintive. Il matrimonio si propone a scopo la procreazione di figli, e non piaceri dello spirito; esso è l'unione dei cuori, non delle teste. È una pretesa vana e ridicola per una donna l'ostentare di essersi innamorata dell'ingegno di un uomo, a meno che non si tratti dell'esaltamento d'una creatura degenerata. — Gli uomini invece non si lasciano affatto determinare nel loro amore istintivo dalle qualità del carattere; da ciò viene che tanti Socrati hanno trovato le loro Xantippe, come Shakespeare, come Alberto Durero, come Byron, ecc. Sono le qualità intellettuali che influiscono in essi perchè rappresentano la eredità della madre; tuttavia la loro influenza sarà facilmente sorpassata da quella delle bellezze corporali, che agiscono più immediatamente riguardando punti più essenziali. Nondimeno, sia per il presentimento dell'incanto che esercita la coltura intellettuale della donna, sia per averlo saputo per propria esperienza, le madri fanno insegnare alle loro figlie le arti belle, le lingue straniere, ecc., allo scopo di renderle seducenti: in tal modo esse vengono in aiuto all'intelletto con mezzi artificiosi proprio come fanno, presentandosene il caso, per i fianchi o per il seno. — Importa molto notare che qui si tratta sempre di quell'attrazione immediata, istintiva, che dà origine a ciò che si chiama veramente amore passionato. Una donna intelligente ed istruita apprezzerà le cognizioni e lo spirito nell'uomo; un uomo, per prudenza e ri-

(1) Così parve a Venere, cui piace con scherzo crudele mettere sotto gioghi indissolubili forme ed animi differenti.

flessione, studierà e prenderà in considerazione il carattere della sua fidanzata: ma ciò non ha nulla a che fare nella questione che ci occupa; così procede la ragione nel matrimonio quando avesse il compito di fare una scelta, ma non è così che scoppiano le grandi passioni, tema del nostro studio in questo momento.

Finora ho esaminato le considerazioni *assolute,* vale a dire quelle che hanno un effetto generale; passo adesso alle considerazioni *relative,* che sono individuali, perchè hanno lo scopo di correggere un tipo difettoso della specie, di rettificare deviazioni che esistono già nella persona medesima chiamata a fare la scelta, e di ristabilirne così tutta la purezza specifica. Qui per conseguenza ciascuno preferisce ciocchè gli manca. Partita da una data conformazione individuale, diretta verso una data conformazione individuale, la scelta che si fonda sopra tali considerazioni relative sarà molto più sicura, più determinata e più esclusiva di quella che viene guidata da considerazioni assolute; dalle prime dunque nasceranno d'ordinario le grandi passioni, mentre le seconde daranno origine soltanto ad inclinazioni più fiacche e meno rare. Ne viene che non sono le bellezze regolari e perfette che desteranno le passioni più violenti. Perchè abbia origine uno di quegli amori veramente furiosi, occorre che succeda un fenomeno che non si può esprimere se non sotto una metafora tolta dalla chimica: le due individualità devono neutralizzarsi reciprocamente, come un acido ed un alcali si combinano per formare un sale neutro. Le condizioni più essenziali in proposito sono le seguenti. Prima di tutto, qualunque sessualità implica specializzazione di sesso; questa specializzazione è più o meno accentuata e perfetta secondo il caso, e per ogni essere umano troverà da completarsi e da neutralizzarsi coll'aiuto di tale individuo del sesso opposto più completamente che coll'aiuto di tal altro; perciocchè ogni organizzazione sessuale parziale ha bisogno dell'organizzazione sessuale opposta per stabilire l'integrità del tipo nella prole che sarà generata, di quella prole la cui costituzione resta pur sempre il risultato preso in mira. I fisiologi sanno che la sessualità presso l'uomo e presso la donna ammette gradi innumerevoli; la virilità può discendere fino alla ributtante ginantropia ed all'ipospadia, e la femminilità elevarsi fino all'androginia più provocante: da una parte e dall'altra si può giungere all'ermofroditismo perfetto; questo è lo stato di coloro che occupando un posto precisamente intermedio fra i due sessi non possono essere classificati nè in l'uno nè in l'altro, e sono disadatti alla riproduzione. Ne segue che la neutralizzazione reciproca delle due individualità esige che il grado determinato di maschilità

presso l'uno corrisponda al grado preciso di femmineità dell'altro, perchè le due nature unilaterali si annullino completamente. Si è in virtù di questo principio che l'uomo più virile cerca la donna più femminea, e viceversa, qualunque individuo aspirando a trovare chi possiede il grado di potenza sessuale corrispondente al suo. Si è un istinto, che permette all'uomo ed alla donna di riconoscere in quale misura il rapporto voluto esista realmente fra loro, ed è questo sentimento istintivo che, unito alle altre considerazioni relative, dà origine ai gradi più elevati dell'amore. Ciocchè gli amanti chiamano in tono patetico l'armonia delle loro anime non è in fondo ed in generale se non quella convenienza reciproca or ora esposta, risguardante la perfetta conformazione della prole futura: è evidente del resto che tale convenienza presenta un'importanza infinitamente maggiore dell'armonia delle anime, tanto più che d'ordinario dopo il matrimonio essa non tarda a risolversi in una sgradevole dissonanza. A complemento di questa prima considerazione vengono ad aggiungersene altre che si fondano sul fatto che ciascuno cerca di neutralizzare per mezzo dell'altro individuo i proprî difetti, le proprie debolezze, le proprie deviazioni dal tipo specifico, affinchè non si perpetuino nei nascituri, e specialmente affinchè non si aggravino al punto da degenerare in mostruosità. Quanto più il sistema muscolare sarà fiacco presso l'uomo o presso la donna, tanto più essi cercheranno il vigore nell'individuo dell'altro sesso. Siccome la forza muscolare è di solito, per legge di natura, scarsa nella donna, questa preferirà in generale gli uomini robusti. — Anche la statura è una considerazione importante. Gli uomini piccoli hanno una simpatia decisa per le donne grandi, e viceversa; inoltre presso un uomo piccolo tale preferenza sarà tanto più appassionata in quanto egli stesso discenda da un padre d'alta statura, e sia rimasto piccolo per l'influenza della madre, perchè in questo caso tiene dal padre un apparecchio circolatorio ed un'energia sufficienti ad alimentare di sangue un corpo grande: se invece il padre e l'avo erano piccoli, la tendenza sarà meno pronunciata. L'avversione di una donna grande per gli uomini grandi succede perchè la natura vuole evitare la creazione di una razza gigantesca quando le forze, che la madre potrebbe contribuire a darle, fossero insufficienti ad assicurarle vita lunga. Se, contro il suo intimo sentimento, una tal donna sposasse un uomo alto di taglia, allo scopo forse di non dare in società lo spettacolo d'una coppia troppo disparata, la loro discendenza avrà indubbiamente da espiare questa sciocchezza. — Anche la complessione è causa d'una preferenza molto spiccata. Le persone dai capelli biondi sceglieranno sempre le brune, ma l'inverso

succederà di rado, per la ragione che i capelli biondi e gli occhi azzurri costituiscono già una varietà della specie, quasi una mostruosità, analoga al sorcio albino od almeno al cavallo bianco. I biondi non sono indigeni in nessuna parte del mondo, neanche al di là del circolo polare, salvo in Europa; evidentemente ebbero origine scandinava. Dirò per incidenza esser mia opinione che il color bianco non sia naturale all'uomo: credo che in origine la sua pelle fosse nera o bruna, come quella dei nostri progenitori, gl'Indù; il bianco non è un prodotto diretto della natura, nè, secondo il mio modo di vedere, esiste una razza bianca; l'uomo si è fatto bianco soltanto per scolorazione. Cacciato poco a poco verso settentrione, dove era straniero, l'uomo vi trasse una vita da pianta esotica, e, come questa, passò gli inverni in serra calda: quivi nel corso dei secoli il suo colore divenne bianco. Gli Zingari, razza indiana immigrata presso di noi da circa quattro secoli, presentano il tipo di passaggio dalla complessione degl'Indù alla nostra (1). Nell'amore sessuale la natura tende a ritornare ai capelli ed agli occhi di colore oscuro, ossia al tipo primitivo; ma il color bianco della pelle è divenuto una seconda natura, non però fino al punto che la tinta bruna degli Indù sia ributtante per noi. — Finalmente ciascheduno cerca nelle diverse parti del corpo un correttivo dei proprî difetti e delle proprie deviazioni, con cura tanto maggiore quanto è più importante la parte. Agl'individui dal naso camuso piaceranno i nasi aquilini, le faccie da pappagallo; e così succederà circa ogni altro dettaglio. Uomini dalle forme sottili, allampanate, dallo scheletro lungo, potranno anche trovar grazioso un corpo rannicchiato e corto fuor di misura. Le considerazioni relative al temperamento agiscono in modo analogo, e portano a preferire l'indole contraria; ma nella scelta ognuno non metterà che un ardore proporzionato al carattere più o meno deciso del suo stesso temperamento. — Però, quando un uomo, sotto qualche riguardo, è perfetto, non ne risulta mica ch'egli debba amare e cercare l'imperfezione sotto il medesimo riguardo; soltanto la ammette più facilmente di qualunque altro, perchè da solo garantisce che essa non passerà nei figli. Per esempio, qualcuno molto bianco non proverà ripugnanza per una tinta olivastra della faccia; in cambio per un uomo dal viso giallastro una bianchezza splendida della pelle sembrerà cosa divina. — L'eventualità, molto rara del resto, di un uomo che s'innamora di una donna assolutamente brutta si presenta quando, nel caso d'armonia perfetta nel grado della rispettiva ses-

(1) Per maggiori dettagli in proposito si veda: «*Parerga und Paralipomena*», vol. II, § 91, della prima edizione.

sualità, tutte le anomalìe della donna sieno precisamente l'opposto, e per conseguenza il correttivo di quelle dell'uomo. L'amore allora raggiunge di solito un grado straordinario.

La serietà profonda con cui un uomo esamina e critica tutte le parti del corpo in una donna, e viceversa; la scrupolosità nella scelta; l'attenzione vigilante con cui un fidanzato studia la sua futura moglie; le precauzioni che prende per non essere ingannato sopra alcun punto; l'importanza estrema che annette ai gradi di maggiore o minore perfezione delle parti essenziali — tutto questo è perfettamente in armonia colla gravità dello scopo. Perciocchè il nascituro avrà da portare per tutta la vita le qualità di queste parti: così ad esempio, per poco che la taglia della madre sia deforme, il figlio potrà facilmente ereditare un po' di gobba, ecc. — Presso i genitori non v'ha coscienza di ciò; ciascuno crede di mettere tanto rigore nella scelta unicamente a profitto della propria voluttà (la quale non è affatto interessata nella questione): ma la scelta invece succede quale la reclama, data la corporatura di chi sceglie, l'interesse della specie, essendo missione secreta degli sposi il conservare il tipo nella maggior possibile purezza. L'individuo lavora, senza saperlo, in vista d'uno scopo superiore, in vista della specie: di qui l'importanza ch'egli annette a cose che, come individuo potrebbero e dovrebbero riescirgli indifferenti. V'ha un non so che di affatto speciale nella serietà con cui un giovane ed una ragazza si guardano quando si vedono per la prima volta, nelle occhiate profonde che si scambiano, nell'esame accurato a cui sottomettono a vicenda tutti i lineamenti del viso e tutte le pari del corpo. Questa analisi, questo studio, è la meditazione del genio della specie sull'individuo che può nascere e sulla combinazione delle qualità in lui. Il risultato di tale meditazione determina il grado della simpatia e dei desiderî reciproci. L'attrazione, anche dopo aver raggiunto un grado elevato, può sempre sparire d'improvviso per la scoperta di qualche particolarità rimasta ignota fino allora. — In tutti gl'individui atti alla riproduzione il genio della specie medita così sulla futura prole. Le qualità di questa, ecco la grand'opera che forma l'oggetto costante dell'attività, delle speculazioni e delle riflessioni di Cupido. A confronto dell'interesse e della gravità annesse alla cura di mantenere la specie per mezzo delle generazioni avvenire, gl'interessi degli individui, in tutto il loro insieme effimero, sono completamente insignificanti: per questo il genio della specie è pronto sempre a sacrificarli senza pietà. Perciocchè riguardo agl'individui esso è ciocchè un immortale è ai mortali, e i suoi scopi ciocchè l'infinito è al finito. Sorretto dunque dalla coscienza di curare interessi d'una natura infini-

tamente più elevata di quelli che riguardano soltanto la sorte buona o cattiva degli individui, il genio della specie procede per la sua via con un'impassibilità sublime, in mezzo al fracasso della guerra, attraverso il tumulto degli affari, fra gli orrori d'una pestilenza, e perfino nelle solitudini del chiostro.

Con ciò che precede abbiamo stabilito che l'intensità dell'amore cresce a misura che esso s'individualizza, dimostrando come l'organizzazione corporale di due individui può esser tale che la corporatura dell'uno riesca il complemento speciale e perfetto di quella dell'altro in vista di combinare in tutta la sua integrità il tipo della specie, d'onde la conseguenza che uno di questi due esseri cerca esclusivamente il possesso dell'altro. La passione che risulta da tali condizioni è già considerevole, e precisamente perchè è diretta sopra un solo oggetto, e sopra questo oggetto soltanto, assume tosto un certo carattere di grandezza e dignità, come se avesse da compiere un mandato *speciale* della specie. Le ragioni contrarie fanno del semplice istinto sessuale un sentimento volgare, perchè, senza scelta, senza preferenza individuale, esso si porta verso qualunque oggetto e non tende a conservare la specie se non sotto il rapporto della quantità, trascurando affatto la qualità. Talvolta l'individuazione, e l'amore intenso che ne risulta, prendono proporzioni tali che, se la passione non è soddisfatta, tutti i beni del mondo e la vita stessa perdono ogni valore agli occhi degl'innamorati. Il desìo del possesso va crescendo, ed arriva ad una veemenza superiore a quella di ogni altra passione; esso dispone l'uomo a tutti i sacrifizî, e, se qualunque prospettiva di realizzazione gli è tolta irrevocabilmente, può condurre alla follìa od al suicidio. A lato delle considerazioni esposte qui sopra, devono esservene varie altre, meno facili all'analisi, per spiegare una passione tanto eccessiva. Bisogna ammettere in tal caso che non sono soltanto le qualità fisiche, ma anche da una parte la volontà presso l'uomo e dall'altra l'intelligenza presso la donna, che si accordano in modo reciproco ed affatto speciale per poter generare un essere di natura ben determinata, un essere la cui esistenza entra nelle vedute del genio della specie per ragioni inaccessibili alla nostra intelligenza, perchè appartenenti alla essenza della cosa in sè. Ossia, per parlare più chiaramente: il voler-vivere domanda qui di oggettivarsi in una creatura determinata che non può nascere se non da quei tali genitori. Tale aspirazione metafisica della volontà in sè ha, in tutta la serie degli esseri, per sfera diretta d'azione i cuori di quella data coppia: questi due cuori allora, invasi da trasporti passionali, prendono a desiderare ciò che credono essere l'oggetto dei loro voti, mentre per il momento non si tratta che di uno scopo puramente

metafisico, vale a dire posto al di fuori dell'insieme delle cose realmente esistenti. Così dunque questo impulso, nato alla fonte primaria d'ogni esistenza, questo impulso che spinge alla vita il nascituro non ancora concepito, è ciò che pel mondo reale si manifesta per mezzo di quella passione irresistibile dei futuri genitori che fa loro sprezzare tutto quanto non è il loro amore, e che agisce davvero come una delle illusioni più potenti, essendo l'amante pronto a pagare con tutti i tesori della terra il possesso di quella donna fra le cui braccia non troverà poi piacere maggiore che non avesse potuto trovare presso qualunque altra femmina. La prova che è ben questo il punto in cui tutto si riassume, si trova nel fatto che l'immensa passione dell'amore, non meno di tutte le altre, non tarda a svanire nel godimento, con grande maraviglia dei due innamorati. Si spegne anche quando la sterilità della donna (secondo Hufeland essa può risultare da 19 cause accidentali dovute ad un difetto di costituzione) impedisce il compimento del vero scopo metafisico: così milioni di germi spariscono ogni giorno quando pur anche in essi lo stesso principio metafisico aspira alla vita; ma a sua consolazione il voler-vivere ha davanti a sè tutta un'infinità di tempo, di spazio e di materia, per conseguenza occasioni sempre inesauribili di manifestarsi all'infinito.

Teofrasto Paracelso non ha trattato sull'amore, e le mie idee filosofiche sono affatto estranee alle sue: tuttavia bisogna dire che una luce passeggiera gli abbia fatto intravvedere qualche cosa di analogo dal momento che, a mezzo d'un argomento del tutto diverso, col suo solito costume di saltare da una all'altra questione, egli vien fuori con la curiosa asserzione: « *Sono costoro che Dio congiunse, affinchè quella che fu di Uria* « *fosse di Davide; quantunque* (*come la mente umana compren-* « *deva*) *ciò stasse diametralmente in opposizione con un giusto e* « *legittimo matrimonio . . . . ma Dio li congiunse a causa* « *di Salomone,* IL QUALE NON POTE' NASCERE SE NON DA BARSABEA, « *sebbene meretrice, per mezzo del seme di Davide* » (*De vita longa*, I, 5).

Questa passione dell'amore, quest' ἵμερος, che i poeti di tutti i tempi si studiarono di esprimere sotto mille forme diverse senza mai esaurire l'argomento, nè arrivare alla sua altezza; questo desiderio che collega al possesso d'una certa donna l'immagine d'una felicità senza limite, o che nell'impossibilità del possesso vede un dolore inesprimibile; queste brame e questi affanni dell'amore non possono toglier a prestito la loro essenza dai bisogni di un individuo effimero: — essi sono il sospiro d'allegrezza, o il gemito profondo che esala il genio della specie quando trova da guadagnare o da perdere un mezzo, insurrogabile, per

realizzare i suoi fini. La specie per sè stessa ha un'esistenza eterna, e dispone in conseguenza di desiderî infiniti, sorgenti inesauribili di soddisfazione o di dolore. Ma qui l'infinito è imprigionato fra le strette pareti di un petto mortale: come stupirsi allora se questo petto sembra voler scoppiare, e non trova espressioni per dipingere le voluttà supreme che spera o i dolori immensi che teme? Ecco ciò che fornisce il tema di qualunque poesia erotica di genere nobile quando, elevandosi al di sopra di tutto quello che appartiene alla terra, si profonde in metafore trascendentali. Ecco il soggetto che ispira Petrarca, che agitava i Saint-Preux, i Werther, i Jacopo Hortis; costoro non potrebbero esser compresi, nè spiegati. Perciocchè, per annettere un prezzo così smisurato alla persona, non si può fondarsi sopra alcun merito intellettuale, nè, in generale, sopra una qualità oggettiva reale della donna amata, quando succede ben di sovente che l'amante stesso non la conosce abbastanza: tale era il caso del Petrarca. Solo il genio della specie può a colpo d'occhio apprezzare il valore che la donna ha per lui e per la realizzazione dei suoi fini. Per questo le grandi possioni nascono al primo sguardo:

Who ever lov'd, that lov'd not a first sight? (1).
Shakespeare, As you like it, III, 5.

Matteo Aleman nel suo famoso romanzo *Guzman d'Alfarache,* che oggi conta più di 250 anni, ha scritto in tale proposito un passo curiosissimo: «*Per amare non ci vuole molto tempo,* «*nè lunga riflessione, nè scelta; basta che al primo ed unico* «*sguardo succeda una certa corrispondenza o concordanza re-*«*ciproca, ciocchè nella vita diciamo volgarmente una simpatia* «*del sangue, a cui decide d'ordinario un'influenza speciale delle* «*costellazioni*» (P. II, L. III, c. 5). Così non v'ha dolore per un amante passionato pari a quello di perdere la donna amata, che un rivale, o la morte, vengono a togliergli; e ciò perchè questo dolore è di natura trascendentale, e non colpisce soltanto l'individuo, ma anche l'*essentia aeterna* di lui nella vita della specie, al nome e colla volontà della quale egli aveva la missione di agire. La stessa ragione spiega le torture e i furori della gelosia, e come il dover rinunziare all'amante riesca il più crudele dei sacrificî. — Un eroe arrossisce di lascia sfuggire qualunque lamento che non sia d'amore, perchè in tal caso chi geme è la specie. Nella «*Zenobia la grande*» di Calderon, v'ha nel secondo atto una scena tra Zenobia e Decio, dove quest'ul-

(1) Amò mai chi non amò al primo sguardo?

timo esclama: « *Cielo! Tu mi ami dunque? A tal prezzo io ri-* « *nuncierei a molte vittorie, abbandonerei tutto* », ecc.

L'onore, prevalente fino allora su qualunque altro interesse, è vinto non appena la passione amorosa, ossia l'interesse della specie, entra in scena, cerca d'ottenere un vantaggio deciso; di fronte ad esso qualunque altro interesse individuale, per importante che sia, perde ogni valore. Onore, dovere, fedeltà, gli cedono il passo, dopo aver trionfato su tutte le altre tentazioni, persino sulle minaccie di morte. — Nella vita ordinaria si è su questo punto che molto di rado si trova una delicatezza scrupolosa di coscienza: gli uomini più leali e probi in qualunque altra circostanza, non si faranno scrupolo minimamente di commettere un adulterio, dal momento che la passione, ossia l'interesse della specie, li domina. Si direbbe quasi che credono, in tal caso, di sentirsi in possesso di titoli superiori a quelli che interessi affatto individuali possono conferire, precisamente perchè agiscono nelle intenzioni della specie. Chamfort ha scritto su tale proposito un'osservazione che merita d'esser citata: « *Quando un uomo ed una donna hanno l'uno per l'altro* « *una passione violenta, mi par sempre che, qualunque ordine* « *di ostacoli li separino* (*marito, parenti, ecc.*), *i due amanti sieno* « *l'uno dell'altro per legge di natura, si appartengano per di-* « *ritto divino ad onta delle leggi e delle convenzioni umane* ». Se qualche lettore trovasse qui di che spaventarsi, gli ricorderò quel passo del Vangelo ove il Salvatore tratta l'adultera con un'indulgenza tanto sorprendente presumendo lo stesso peccato in tutti i presenti. — Quasi tutto il Decamerone, considerato sotto questo punto di visa, si presenta come un puro sarcasmo, un'amara ironia, del genio della specie che si fa gioco dei diritti e degli interessi individuali, e li calpesta. — Qualunque differenza di condizione, qualunque barriera sociale, sono colla stessa facilità messe da parte e considerate nulle per poco che facciano ostacolo all'avvicinamento di due esseri che si amano passionatamente: il genio della specie, mirando al suo scopo nelle generazioni avvenire, disperde come paglia leggiera tutte le convenienze e tutte le istituzioni umane. Non appena la passione lo richiede, questo medesimo principio, così profondamente motivato, induce a sfidare con animo deliberato tutti i pericoli, e in tale circostanza il più timido diventa coraggioso. Sul teatro e nei romanzi noi vediamo con viva simpatia giovani innamorati, che lottano per il loro amore difendendo così gli interessi della specie, trionfare della resistenza dei parenti, occupati unicamente del benessere individuale. Quanto la specie è più preziosa dell'individuo, altrettanto i voti degl'innamorati ci sembrano più importanti, più elevati, e quindi più giusti di tutto

ciò che fa loro ostacolo. Per questo il tema principale della maggior parte dei lavori teatrali consiste nel mostrarci come il genio della specie, coi suoi fini opposti agli interessi individuali dei personaggi in scena, minacci di travolgere la felicità di costoro. D'ordinario vi riesce, ciocchè è conforme alla giustizia poetica e soddisfa lo spettatore, il quale ha l'intuizione che le vedute della specie valgono meglio di quelle degl'individui. Così allo scioglimento egli parte perfettamente tranquillo, dividendo cogli innamorati trionfanti l'illusione che fa loro credere di aver fondato la propria felicità, quando invece l'hanno sacrificata pel bene della specie, contro la volontà dei genitori previdenti. Poche commedie, sortendo dalla regola, hanno tentato di rovesciare la situazione e di assicurare la felicità dell'individuo a spese delle intenzioni della specie: ma in tal caso lo spettatore prova l'angoscia che colpisce il genio della specie, e non si sente consolato dai vantaggi che ne risultano per gl'individui. Come esempio del genere trovo nella mia memoria i titoli di due commedie molto note: « *La reine de seize ans* » e « *Le mariage de raison* ». Nelle tragedie il cui intreccio verte sull'amore, sono deluse le mire della specie, e ad un tempo periscono quasi sempre gl'innamorati che ne erano gli stromenti: cito ad esempio *Giulietta e Romeo*, *Tancredi*, *Don Carlos*, *Wallenstein*, *La fidanzata di Messina*, ecc.

La posizione dell'innamorato tende al comico, ma talvolta pure volge al tragico: nei due casi ciò risulta perchè, invaso dal genio della specie che lo domina completamente, l'innamorato non si appartiene più; la sua condotta non è più in armonia col suo individuo. Nei gradi superiori della passione i pensieri dell'uomo rivestono un colore tanto poetico e sublime, e prendono quella elevatezza trascendentale ed immateriale in cui egli perde interamente di vista lo scopo reale ed affatto fisico del suo amore, perchè ormai sono ispirati dal soffio del genio della specie, i cui interessi sono senza limite più gravi degli interessi individuali; in simili condizioni esso ha la missione speciale di stabilire l'esistenza di una generazione indefinitamente lunga, dotata di caratteri determinati in modo preciso, caratteri che non si possono realizzare se non coll'unione di quel dato uomo come padre e di quella data femmina come madre: in mancanza di questi genitori, una generazione fornita degli elementi richiesti non potrebbe mai venire al mondo, ma il voler-vivere lo esige espressamente allo scopo di manifestarsi come fenomeno. Si è il sentimento di agire in una questione di importanza così trascendentale che eleva l'innamorato tanto al di sopra delle cose terrene e di sè stesso, e riveste appetiti molto materiali d'un'apparenza tanto immateriale che nella vita del

più prosaico fra gli uomini l'amore diventa un episodio poetico; ma bisogna pur confessare che in questo caso la faccenda prende talvolta un aspetto molto comico. — La maschera sotto cui la missione della volontà, che cerca d'oggettivarsi nella specie, si presenta alla coscienza dell'amante, è il sentimento anticipato di quell'immensa felicità ch'ei spera trovare nel possesso della donna amata. Quando la passione è al suo colmo, la chimera diviene così sfavillante che, se l'innamorato non può raggiungerla, l'esistenza perde per lui ogni attrattiva ed assume un carattere desolante di vacuità e di scipitezza, tanto che il disgusto della vita la vince ormai sui terrori della morte e spinge l'uomo ad abbreviare volontariamente i suoi giorni. La volontà di lui si trova trascinata nel turbine della volontà della specie, oppure quest'ultima prevale tanto sull'altra che, non potendo lavorare a beneficio della specie, sdegna pure di agire a favore dell'individuo. L'uomo è un vaso troppo fragile per contenere la potenza infinita di quell'impulso che la volontà della specie concentra e dirige verso un oggetto determinato. Allora non v'ha altra conclusione fuori del suicidio, talvolta anche d'ambedue gl'innamorati, a meno che la natura, per conservare la vita, non lasci decidersi la follia, la quale soffoca sotto il suo velo la coscienza d'una condizione così disperata. — Non passa anno in cui catastrofi siffatte non vengano ad attestare questa verità.

Non è soltanto la passione contrariata che può condurre ad una fine tragica; anche l'amore soddisfatto riesce ben di sovente alla sventura piuttostochè alla felicità. Perciocchè le esigenze dell'amore, in ogni caso, si trovano in conflitto col benessere personale dell'individuo tanto spesso da distruggere le fondamenta della sua felicità, annientando, dal momento che riescono incompatibili con tutte le altre relazioni della vita, il piano di un'esistenza basata su queste relazioni. E non è solo colle condizioni esterne che l'amore sta spesso in contraddizione, ma lo è anche coll'individualità intima quando avesse per oggetto persona che, fuori dei rapporti sessuali, fosse odiata, sprezzata, esecrata dall'amante. Ma la volontà della specie domina quella dell'individuo a un punto tale che questi chiude gli occhi sopra tutte le qualità che gli sono odiose, le disconosce affatto e si unisce per sempre all'essere che ama: tanto è abbagliato da quell'illusione che svanirà non appena le intenzioni della specie saranno realizzate, lasciando solo dietro di sè una persona abborrita a cui lo unisce un nodo indissolubile. In questa maniera soltanto possiamo spiegarci come tante persone sensate, spesso anche superiori, sposino un mostro od una megera: altrimenti non lo sapremmo comprendere. Ecco perchè gli antichi

dipingevano cieco l'amore. Un uomo innamorato può scorgere chiaramente tutti i difetti di temperamento e di carattere della sua fidanzata, e soffrirne amaramente in anticipazione, senza per questo disgustarsi di fronte alla prospettiva d'una vita tormentosa:

I ask not, I care not,
If guilt's in thy heart;
I know that I love thee,
Whatever thou art (1).

Perchè alla fin fine non è il proprio interesse che l'innamorato cerca, ma bensì l'interesse di un terzo che non è ancor nato, malgrado l'illusione che gli fa credere il contrario. Ed è veramente il fatto di *non cercare un interesse egoista,* condizione di tutto ciò che porta l'impronta della grandezza, che riveste l'amore appassionato di un carattere nobilissimo e ne fa un oggetto degno di poesia. Finalmente succede pure che l'amore si unisce talora all'odio più violento per l'essere amato: Platone paragona simile amore a quello dei lupi per le pecore. Se ne presenta il caso quando un uomo, perdutamente invaghito d'una donna, non può, ad onta dei suoi sforzi e delle sue suppliche, riescire a farsi dar retta:

I love and hate her (2).
Shakespeare, Cymb., III, 5.

L'odio, destato in tal modo, è qualche volta così forte da spinger l'uomo ad uccidere la donna amata, e poi a suicidarsi. Tutti gli anni si possono leggere nei giornali esempî di siffatta specie. Goethe dunque ha ben ragione di dire: « *Per l'amor disprezzato!* « *Per l'elemento infernale! Vorrei conoscere un'imprecazione an-* « *cora più atroce!* »

Non è un'iperbole in bocca d'un amante il qualificare crudeltà la freddezza della persona amata e la soddisfazione di vanità con cui le piace vederlo soffrire. Perchè egli è sotto il dominio d'un impulso analogo all'istinto degli insetti, impulso che lo eccita irresistibilmente, malgrado tutti i consigli della ragione, ad ottenere il suo scopo e ad abbandonare qualunque altra considerazione: ei non può agire altrimenti. Più d'un Petrarca ha dovuto trascinare il suo amore senza speranza per tutta la vita, come una catena, ed esalare i suoi sospiri nella solitudine

---

(1) *Io non domando, non mi curo se tu sei colpevole nel tuo cuore; so che t'amo, qualunque tu sia.*

(2) *Io l'amo e la odio.*

delle foreste: ma non vi fu che un Petrarca solo che fosse dotato nel tempo stesso del dono della poesia; a lui si possono dunque applicare i bei versi di Goethe:

« Und wenn der Mensch in seiner Quaal verstummt,
« Gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide » (1).

Il genio della specie infatti è in guerra permanente coi genî tutelari degli individui; esso è il loro persecutore e nemico, sempre pronto a distruggere senza compassione la felicità personale per arrivare ai suoi fini. Quante volte non ha sacrificato ai suoi capricci la prosperità d'una intera nazione! Shakespeare ce ne presenta l'esempio nella terza parte dell'*Arrigo VI,* atto II, scene 2 e 3. Tutto questo si fonda sul fatto che le radici del nostro essere stanno piantate nella specie, la quale possiede su noi un diritto immediato ed anteriore a quello di noi stessi; i suoi interessi dunque prevalgono su qualunque considerazione individuale. Per un sentimento vago di questa verità gli antichi personificarono il genio della specie in Cupido, che descrivono, ad onta del suo aspetto da fanciullo, come un dio ostile, crudele, di cattiva fama, demone capriccioso e tiranno, e tuttavia signore degli dei e degli uomini:

συ δ'ω ϑεων τυρκννε κ'ανθρωπων, Ερως!

(Tu, deorum hominumque tyranne, Amor!)

Le freccie mortali, la benda, e le ali, ecco i suoi attributi. Le ali simbolizzano l'incostanza, che nasce per lo più insieme alla disillusione, risultato d'una passione soddisfatta.

Siccome infatti la passione era fondata sopra un' illusione che faceva parer prezioso all'individuo ciocchè non ha valore se non per la specie, è inevitabile che, non appena questa ha raggiunto il suo scopo, l'illusione svanisca. Il genio della specie, che teneva schiavo l'individuo, gli rende la libertà. Così abbandonato, questi ricade nelle sue vedute meschine e nella sua miseria originale, e si stupisce di vedere che dopo aspirazioni tanto sublimi, tanto eroiche, tanto infinite, non ha ottenuto per sua parte di piacere se non ciò che avrebbe trovato in qualunque altra soddisfazione sessuale: contro la sua aspettazione non si sente più felice di prima. Si accorge allora d'esser stato ingannato dalla volontà della specie. Così, ben di sovente, qualunque Teseo soddisfatto abbandonerà la sua Arianna. Se Petrarca fosse giunto al

(1) *E se l'uomo nel suo dolore diventa muto, un Dio mi ha accordato di esprimere quanto soffro.*

colmo dei suoi voti, il suo canto sarebbe cessato, come cessa quello degli uccelli non appena le uova sono nel nido.

Notiamo di passata che quantunque la mia metafisica dell'amore debba dispiacere di certo a coloro specialmente che si trovano presi nelle reti amorose, tuttavia, se considrazioni sensate potessero in generale agire sopra questo sentimento, la verità fondamentale che ho scoperto dovrebbe fornire il mezzo per vincerlo. Ma per disgrazia sarà sempre vera la sentenza del comico antico: « *Quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam* « *consiglio regere non potes* » (1).

I matrimonî d'amore sono conclusi nell'interesse della specie, non a vantaggio dell'individuo. Gli sposi credono di stabilire la loro felicità personale: ma il loro vero scopo si è quello di cui non hanno coscienza, la creazione, cioè, di un essere che non è possibile se non per mezzo loro. Riuniti da questo scopo comune, sta in essi ormai d'accordarsi insieme nel miglior modo possibile per l'esecuzione. Ma molto spesso la coppia, influenzata per sempre da quell' illusione istintiva che costituisce l' esistenza della passione, sarà sotto tutti gli altri riguardi assolutamente eterogenea. Lo si vede benissimo appena l'illusione, come deve fatalmente succedere, svanisce. Per conseguenza i matrimonî d'amore sono d'ordinario disgraziati, perciocchè provvedono alla generazione futura a spese della presente. « *Quien se casa por amores ha* « *de viver con dolores* », *Chi si sposa per amore, ha da viver con dolore,* dice un proverbio spagnuolo. — Succede l'opposto nei matrimonî di convenienza, conclusi di solito sulla scelta dei genitori. Le considerazioni che li determinano, di qualunque natura si sieno, hanno almeno una realtà e non possono sparire da sè. Esse provvedono alla felicità della generazione attuale, ma a danno dei nascituri, quando tuttavia la felicità è pur sempre problematica. L'uomo che fa del matrimonio una questione di danaro, anzichè la soddisfazione d'una inclinazione, vive nell'individuo piuttostochè nella specie; la qual cosa, essendo contraria alla verità, pare anche contraria alla natura, ed ispira un certo disprezzo. Una ragazza che, contro i consigli dei parenti, rifiuta la mano di un uomo ricco ed ancora giovane per scegliersi un marito secondo l'inclinazione istintiva del cuore, senza badare ad alcuna considerazione di convenienze sociali, sacrifica la sua felicità individuale a vantaggio della specie. Precisamente per questo non si può rifiutarle una certa approvazione, perciocchè ella ha preferito ciocchè era più importante ed ha agito secondo lo spirito della natura (o, per meglio dire, della specie), mentre i parenti la consigliavano nel senso dell'egoismo individuale. —

(1) *Ciocchè in sè non ha ragione, nè regola, non puoi guidar col consiglio.*

Sembra dunque risultare da tutto ciò che nel matrimonio devono esser sacrificati gl'interessi della specie, o quelli dell'individuo. Il più delle volte succede infatti così, perchè è rarissimo il vedere le convenienze e la passione andar di pari passo. È molto probabile che la condizione infelice degli uomini, sia dal lato fisico, sia dal lato morale ed intellettuale, provenga in parte dall'essere i matrimonî conclusi non per libera scelta e per inclinazione, ma in virtù di ogni sorta di considerazioni esterne e di circostanze accidentali. Però tener conto delle convenienze, e nel tempo stesso, fino ad un certo punto, della inclinazione, costituisce quasi una transazione col genio della specie. Le unioni felici, tutti lo sanno, sono ben rare, perchè sta nell'essenza del matrimonio l'aver in vista principalmente la generazione futura, e non la presente. Aggiungiamo tuttavia, a consolazione delle anime tenere ed amanti, che all'amore passionato va unito talora un sentimento di origine affatto diversa, l'amicizia, che si fonda sull'accordo dei caratteri, ma che non si manifesta di solito se non dopochè la passione si è estinta nel possesso. Quest'amicizia nasce più comunemente dalle qualità complementari e corrispondenti, fisiche, morali ed intellettuali, che hanno dato origine all'amore degli sposi a fine di propagare la specie, e che si trovano poi avere lo stesso rapporto complementare dal punto di vista degli individui in quanto formano contrasto nei temperamenti e nelle qualità intellettuali: da ciò l'armonia delle due nature.

Tutto questo studio metafisico sull'amore si collega strettamente alla mia metafisica in generale: la luce che esso spande su questa può riassumersi come segue.

Noi abbiamo riconosciuto che la scelta minuziosa con cui si procede nella soddisfazione dell'istinto sessuale, istinto che può elevarsi grado a grado fino all'amore passionato, è basata sull'interesse gravissimo che l'uomo prende alla costituzione personale e speciale della futura prole. Tale interesse, così straordinariamente degno d'attenzione, conferma due verità stabilite nei capitoli precedenti. In primo luogo, l'indistruttibilità dell'essere umano in sè, che si perpetua nella generazione avvenire. Perciocchè quest'interesse, tanto vivace, tanto attivo, nato, senza riflessione e senza premeditazione, dalle aspirazioni e dagli impulsi intimi del nostro essere, non potrebbe esistere tanto immutabile, nè esercitare una influenza tanto potente, se l'uomo fosse destinato a perire tutto intero, e se una generazione, realmente ed assolutamente distinta, fosse legata a lui soltanto nella continuità del tempo. In secondo luogo viene confermata la verità che l'essere in sè risiede più nella specie che nell'individuo. Perchè quell'interesse che ciascuno prende per la costituzione par-

ticolare della specie, origine di qualunque intrigo d'amore dalla inclinazione più debole fino alla passione più seria, è in realtà la questione più importante d'ogni uomo; il buono o cattivo esito di essa lo tocca nel modo più sensibile; ben a ragione dunque le passioni amorose son dette *affari del cuore.* Allorchè tale interesse è deciso, e fortemente pronunciato, gli si subordina, e, occorrendo, gli si sacrifica quello che non concerne se non la persona. Ciò prova che la specie importa all'uomo più dell'individuo, e che egli vive immediatamente nella specie piuttostochè nell'individuo. Perchè mai allora resta sospeso con tanta sommissione sotto gli sguardi dell'eletta del suo cuore, pronto a farle qualunque sacrifizio? — Perchè è la parte *immortale* del suo essere che aspira così alla donna, mentre tutte le altre brame vengono soltanto dalla parte *mortale.* — Simile aspirazione, così viva, così ardente, verso una donna determinata, prova dunque direttamente l'indistruttibilità dell'elemento intimo del nostro essere, e la perpetuazione di esso nella specie. Considerare tale continuità come cosa insignificante ed insufficiente è un errore che nasce perchè per sopravvivenza della specie si intende solo l'esistenza futura di esseri simili a noi, e non identici; e quest'opinione a sua volta viene dal fatto che, partendo dalla conoscenza diretta verso le cose esterne, noi ci riferiamo soltanto alla forma esterna della specie, quale la percepiamo per mezzo dell'intuizione, e non alla essenza intima di essa. Ora tale essenza è precisamente ciò che forma la base della nostra coscienza, perchè ne è il midollo; dunque riguardo a noi essa è un principio ancora più immediato della coscienza, e, nella sua qualità di cosa in sè, indipendente dal principio d'individuazione, costituisce l'elemento unico ed identico di tutti gl'individui, sieno essi coesistenti, oppure si seguano nel tempo. Questa cosa unica ed identica è il voler-vivere, aspirazione incessante alla vita ed alla durata. È ciò che la morte non saprebbe toccare, nè distruggere. Ma è anche quella forza immutabile che non può mai condurre ad una condizione migliore dell'attuale: per conseguenza se la vita è assicurata al voler-vivere, il dolore e la morte sono assicurati per sempre agl'individui. La salvezza viene dalla *Negazione* del voler-vivere; con questa la volontà dell'individuo si stacca violentemente dalla sua radice, la specie, e rinunzia ormai a vivere in essa. Allora cosa diventa il voler-vivere? Non solo non ne abbiamo alcuna idea, ma ci manca inoltre qualunque dato per formarcene una. Tutto al più potremmo caratterizzare un tale stato dicendo che allora vi ha la libertà di essere o di non essere il voler-vivere. Quest'ultima forma è disegnata nel Buddismo sotto la parola *Nirwana;* ne abbiamo dato l'etimologia nella nota alla fine del capitolo 41. Si tratta di cosa inaccessibile per sempre all'intelligenza umana.

Se ora, mettendoci al punto di vista di quest'ultime considerazioni, portiamo gli sguardi verso il tumulto della vita, vediamo le creature umane, oppresse dalla miseria e dal dolore, mettere in opera tutte le loro forze per soddisfare bisogni innumerevoli, e per allontanare affanni infinitamente varî, senza però poter sperare, in ricompensa di tante fatiche, null'altro che la conservazione per qualche momento ancora di quest'esistenza individuale così tormentata. Ma fra tanto, in mezzo a questo tumulto, scorgiamo gli sguardi di due amanti che s'incrociano ardenti di desiderî: perchè dunque questi raggiri timidi e dissimulati? perchè tanto mistero? — Egli si è che gli amanti sono traditori che tramano in secreto di perpetuare tutto questo insieme di miserie e di tribolazioni che senza di loro avrebbe una fine ben presto, quella fine che essi impediscono come altri hanno fatto per lo innanzi.

Quest'ultima considerazione si estende già sull'argomento del capitolo seguente.

AGGIUNTA AL CAPITOLO PRECEDENTE.

> *Così impudentemente hai mosso questa parola! e dove credi tu che essa fuggirà? — Fuggii, perciocchè porto francamente la verità.*
>
> SOFOCLE.

Più indietro, alla pag. 289, avendo dovuto far cenno di passata sulla pederastia, l'ho caratterizzata un istinto tratto in errore. Ciò mi parve sufficiente anche quando preparavo la seconda edizione. Ma poi, avendovi riflettuto, vi rilevai un problema curioso, e ne scopersi nel tempo stesso la soluzione. Questa presuppone il capitolo precedente e lo dilucida a sua volta; serve dunque a completare e confermare in una volta le vedute fondamentali che vi si trovano esposte.

Considerata in sè, la pederastia è una mostruosità non solo contro natura, ma anche odiosa e ributtante in modo superlativo: è un atto a cui soltanto l'immaginazione di un uomo assolutamente perverso, insensato od abbrutito, ha potuto decidere per una volta, e che non si può immaginarsi possa ripetersi ancora. Indirizziamoci ora alla realtà; questa ci mostrerà che succede invece tutto il contrario: noi vedremo che in ogni tempo ed in ogni paese tal vizio è stato coltivato ed ha fiorito ad onta dell'abbominazione insita in esso. Chi non sa quanto fosse diffuso presso i Greci ed i Romani, ove non si temeva, nè si arrossiva, di confessarlo e di praticarlo? Testimonianze in proposito

abbondano in tutti gli scrittori. I poeti particolarmente ne hanno riempite le loro opere, senza eccettuarne il casto Virgilio (Egl. 2). Lo si attribuisce anche ai poeti dell'antichità più remota, ad Orfeo (che le Menadi fecero a brani proprio per questo), a Tamiri, agli dei stessi. Così pure i filosofi parlano di sì fatto amore molto più che di quello per le donne: Platone specialmente, a quanto pare, non conosceva che questo, come gli stoici, i quali lo dicono degno del savio (*Stob. ecl. eth.*, *L. II, c.* 7). Nel *Banchetto,* Platone loda lo stesso Socrate, come di un atto inaudito di eroismo, per aver sdegnato Alcibiade, che compiacente gli si offriva. Nelle *Memorabilia* di Senofonte Socrate parla della pederastia come d'una cosa irreprensibile, anzi lodevole (*Stob. Flor.*, *V. I, p.* 57). Nella stessa opera (*L. I, c. III,* § 8) v'ha un passo in cui Socrate, mettendo in guardia contro i pericoli dell'amore, parla tanto esclusivamente dell'amore per i ragazzi che ci sarebbe da credere che allora non vi fossero affatto donne. Anche Aristotele (*Pol., II,* 9) tratta della pederastia come di qualche cosa di solito, senza biasimarla; riferisce che essa era pubblicamente in onore presso i Celti e che le leggi la favorivano presso i Cretesi quale un mezzo per arrestare l'eccesso della popolazione; racconta inoltre (c. 10) che il legislatore Filolao la praticava, ecc. Cicerone arriva a dire: « *Apud Graecos opprobrio fuit adolescentibus, si amatores non haberent* » (1). Del resto per il lettore colto tutte le testimonianze che cito sono superflue: si potrebbe trovarne a centinaia, tanto spesseggiano nel mondo antico. Questo vizio era famigliare anche ai popoli più barbari, specialmente fra i Galli. Passiamo in Asia: vi troveremo tutti i popoli abbandonati a questo vizio, dai tempi più remoti fino ai nostri giorni, e ciò senza troppo celarsene: presso gl'Indù ed i Chinesi, e così presso tutte le popolazioni dell'Islam, i poeti cantano l'amore per i fanciulli molto più dell'amore per le donne; nel *Gulistan* di Sadi il libro « *Sull'amore* » parla esclusivamente di pederastia. Nè questa era ignota agli Ebrei poichè il Vecchio ed il Nuovo Testamento ne fanno menzione come di un atto punibile. Finalmente nell'Europa cristiana la religione, le leggi e l'opinione hanno dovuto combatterla con tutto il loro potere; nel medio evo era dovunque punita di morte; in Francia nel secolo XVI conduceva al rogo; in Inghilterra fino al primo terzo del secolo presente le era applicabile inesorabilmente la pena capitale; oggidì il pederasta è condannato alla deportazione a vita. Si vede bene quante misure rigorose si è dovuto impiegare per moderare questo vizio; vi si riescì in gran parte, senza però giungere a soffo-

(1) Presso i Greci era cosa obbrobriosa per i fanciulli il non aver amatori.

carlo interamente; esso continua a serpeggiare in tutti i paesi e in tutte le classi sociali, velato dal più profondo mistero, e si mostra d'improvviso qua e là, spesso dove non lo si avrebbe supposto. E così succedeva del pari quando era punito di morte: ce ne danno prova i ricordi e le allusioni che troviamo negli scritti di tutte le epoche. — Riassumendo e pesando scrupolosamente i fatti, dobbiamo riconoscere che la pederastia appare in tutti i tempi e in tutti i paesi, ben differentemente da quello che supponevamo quando la consideravamo in sè stessa, ossia *a priori*. Infatti, per essere diffuso così universalmente, per resistere così vittoriosamente a tutti i mezzi impiegati per estirparlo, bisogna che a un titolo qualunque questo vizio trovi l'origine nella natura stessa dell'uomo; è questa l'unica ragione che possa spiegarci la sua universalità e la sua persistenza per mezzo della massima:

Naturam expelles furca, tamen usque recurret (1).

Ecco una conclusione a cui non possiamo assolutamente sottrarci se intendiamo procedere con sincerità. Di certo mi sarebbe facilissimo non tener conto dello stato vero delle cose e limitarmi a dimostrare il mio disprezzo e il mio orrore per un vizio tale; ma non è questo il mio modo di sciogliere un problema: fedele alla vocazione innata che mi porta a cercare da per tutto la verità, e toccare il fondo delle questioni, io comincio col constatare il fenomeno cui si tratta ora di dar spiegazione insieme a tutte le sue inevitabili conseguenze. Ma che un fatto così radicalmente contrario alla natura, anzi ben di più, che un fatto che contraria la natura precisamente nelle sue vedute più importanti e più care, abbia origine proprio in questa medesima natura, è un paradosso talmente inaudito che la spiegazione di esso ci sembra dover essere un problema dei più difficili: tuttavia mi sento in caso di risolverlo oggi, scoprendo il mistero naturale su cui si fonda.

Il mio punto di partenza sarà un passo d'Aristotele nella *Politica, VII,* 16. — Vi è detto in primo luogo che gli uomini troppo giovani generano bambini gracili, deboli, difettosi nell'organismo e destinati a restar piccoli; si aggiunge poi che tutto questo si applica anche alla progenitura di gente troppo vecchia: « *... perciocchè i feti procreati da persone o troppo giovani o trop-* « *po vecchie cominciano dallo stato embrionale ad aver una vita* « *con imperfezioni di corpo e di mente; la prole poi di coloro che* « *sono sfiniti dalla vecchiezza è inferma ed imbecille* ». Ciocchè Aristotele così esprimeva come regola per gl'individui, Stobeo

(1) *Caccia a forza la natura, essa ritornerà di volo.*

stabiliva come legge per la comunità, alla fine della sua esposizione della filosofia peripatetica (*Ecl. eth.*, *L. II*, *c.* 7): «*Affinchè il corpo sia robusto e perfetto fa d'uopo che coloro che si stringono in matrimonio non siano nè troppo giovani, nè troppo vecchi, perchè verso l'una e l'altra età la prole resterebbe debole ed imperfetta*». Aristotele prescrive in conseguenza che l'uomo, passati i 54 anni, non debba più generare, benchè, per ragioni di salute o per qualunque altra causa, possa continuare ad aver commercio colla propria donna. Non dice come occorra procedere per conciliare le due esigenze: il suo avviso sarebbe evidentemente quello di sopprimere nel caso i nascituri facendo abortire la madre, perchè poche linee più addietro raccomanda l'aborto artificiale. — La natura, da parte sua, non può disconoscere i fatti che hanno eccitato i precetti di Aristotele, nè sopprimerli. Perciocchè, fedele alla sua massima: *natura non facit saltus*, essa non saprebbe esaurire bruscamente la secrezione del seme presso l'uomo: come tutte le altre funzioni organiche, anche questa non muore se non per degradazioni insensibili. Durante tale periodo la procreazione non darebbe che esseri deboli, fiacchi, malaticci, meschini e di poca durata. Il fatto pur troppo si presenta assai spesso: bambini generati in simili condizioni muoiono d'ordinario nei loro primi anni, od almeno non raggiungono mai un'età avanzata; la loro costituzione resta sempre delicata, morbosa, languida, e si trasmette alla loro discendenza. Ciocchè dico dell'età della decadenza conviene del pari all'impubertà, dal punto di vista della procreazione. Ora, la natura non ha interesse più caro della conservazione della specie nella purezza del tipo; per realizzarla le occorre il concorso d'individui bene costituiti, robusti e vigorosi; e non ne ammette altri. Noi abbiamo già veduto (cap. 41) che essa non apprezza e non adopera gl'individui che come stromenti; la specie sola è il suo scopo. Ne segue che, in virtù delle sue leggi e dei suoi stessi fini, la natura si trova realmente imbarazzata in presenza d'uno stato di cose tanto critico. Essa non può ricorrere a mezzi violenti e dipendenti da una volontà estranea, simili a quelli a cui fa allusione Aristotele: la sua essenza vi si oppone; nè può rimettersene alla saggezza umana, nella speranza che, istruiti dall'esperienza, gli uomini conoscano le funeste conseguenze d'una procreazione troppo immatura o tardiva, e che la sana e fredda riflessione li induca a dominare i loro appetiti. La natura non poteva far calcolo sopra alcuno di questi due espedienti in una circostanza così importante. Allora non le restava più che l'alternativa di scegliere il minore fra due mali. A tal uopo le bisognava guadagnare alla sua causa il suo complice favorito, l'istinto, quello stesso che abbiamo veduto, nel capitolo precedente, at-

tendere dovunque all'importante funzione della procreazione facendo succedere in proposito così strane illusioni; ma qui essa non poteva riescire presso di lui se non falsandolo. La natura non conosce principî morali, ma solo ciò che è fisico: tra essa e la morale esiste anzi un antagonismo dichiarato. Suo scopo unico è il mantenimento, perfetto quanto meglio è possibile, dell'individuo, ma, prima di questo, il mantenimento della specie. È ben vero che anche fisicamente, la pederastia riesce di danno ai giovanetti che vi si lasciano trascinare, non però al punto di non essere il più piccolo dei due mali, e si è desso che la natura sceglie per riparare da lungi ad un male più grande, alla degenerazione della specie, e per impedire in tal modo il deterioramento che si produrrebbe e che andrebbe sempre aggravandosi.

In seguito a tale previdenza della natura, nasce regolarmente, presso a poco verso l'età indicata da Aristotele, in modo sordo ed insensibile, una tendenza verso questo vizio, tendenza che si accentua e si afforza a misura che l'attitudine a generare una prole sana e vigorosa declina. Così volle la natura. Non dimentichiamo però che dall'inclinazione nascente al vizio stesso la distanza è grande ancora. Certo, se come nella Grecia e in Roma antiche, e come in Asia anche oggidì, non le fosse messo alcun freno, questa tendenza, incoraggiata dall'esempio, potrebbe facilmente condurre al vizio, il quale prenderebbe allora un grande sviluppo. Ma in Europa contro di essa si levano motivi così potenti di religione, di morale, di penalità e di onore, che quasi non v'ha persona che non frema di orrore soltanto pensandovi: su trecento individui, per esempio, che ne proveranno la tentazione, se ne darà appena uno abbastanza fiacco e sventato per soccombervi; il fatto è tanto più positivo in quanto questa tendenza comincia a manifestarsi quando l'ardore del sangue diminuisce, quando l'istinto sessuale generalmente declina e quando d'altra parte il vizio trova nella maturità della ragione, nella prudenza che viene dall'esperienza e in quella fermezza che ha avuto tante occasioni di esercitarsi, avversarî così potenti, che soltanto una natura cattiva già in origine rischierà di lasciarvisi cadere.

La natura intanto arriva così ai suoi fini, perciocchè questa inclinazione fa nascere verso il sesso femminile un'indifferenza crescente, indifferenza che si cangia in antipatia e che finisce col degenerare in una ripugnanza assoluta. Ecco dunque raggiunto lo scopo, e ciò in modo tanto più sicuro inquantochè le forze genitali, decrescendo, assumono più nettamente tale direzione contro natura. — Per questo la pederastia è sempre un vizio proprio della vecchiaia: non sono che vecchi coloro che di tempo in tempo, con grave scandalo pubblico, sono colti sul fatto. Gli uomini in tutta la forza della virilità non lo conoscono, e possono

appena spiegarselo. Quando talora si dà una eccezione alla regola, credo che ciò possa succedere solo in seguito ad una depravazione accidentale e prematura della facoltà generativa, la quale non potrebbe creare se non una progenitura mal costituita; a rimediarvi, la natura la devia dalla direzione normale. Per questo quegl'immondi passivi (Cinedi), che disgraziatamente non sono rari nelle grandi città, indirizzano i loro segni e le loro proposte soltanto agli uomini d'una certa età, e mai ai giovani od a coloro che sono all'apogeo della virilità. Anche presso i greci, ove l'esempio e l'abitudine potevano aver deciso qua e là un'eccezione alla regola, gli scrittori, sopratutto i filosofi e fra questi principalmente Platone ed Aristotele, ci dicono in modo preciso che gl'individui presi da simile inclinazione erano vecchi. Ecco in proposito un passo di Plutarco degno di nota (*Liber amatorius*, c. 5): «*... l'amore per i fanciulli che fosse sorto tardi nel corso* «*della vita o intempestivo, discaccia l'amor naturale e primi*«*tivo*». Pur anco fra gli dei i più vecchi soltanto (Giove, Ercole) avevano i loro favoriti, non così i giovani (Marte, Apollo, Bacco, Mercurio). — Tuttavia in Oriente la scarsezza di donne creata dalla poligamia può aver dato luogo a qualche traviamento forzato, come in alcune colonie moderne dove la popolazione femminile fa difetto, per esempio in California, ecc. — Siccome lo sperma non ancora maturo, nella stessa guisa dello sperma degenerato per l'età, non può fornire se non una prole fiacca, male costituita e infelice, così durante l'adolescenza succede un fenomeno anologo a quello che abbiamo visto prodursi nella vecchiezza: nasce infatti nei giovanetti una tendenza erotica del genere medesimo, che però conduce molto di rado alla pratica del vizio, perchè, a lato dei motivi esposti qui addietro, offende ancora l'innocenza, il candore, la delicatezza e la timidezza della prima gioventù.

Dall'insieme di quanto abbiamo esposto si deduce che, mentre questo vizio sembra andar contro le intenzioni della natura in ciò che essa ha di più caro e di più importante, serve invece davvero tali intenzioni, in modo indiretto, coll'impedire un male più grave. Infatti è il risultato di una facoltà generatrice che si estingue o che non è ancora bene sviluppata, facoltà che nell'uno e nell'altro caso minaccia la pura integrità della specie: considerazioni morali avrebbero dovuto indurre a sospendere la funzione nelle circostanze date, ma ciò non poteva essere perchè il cammino della natura non è diretto mai da principî morali propriamente detti. In tale stato di cose, la natura, messa alle strette in virtù delle stesse sue leggi, ricorse al meno dannoso degli espedienti, ad uno stratagemma consistente nella perversione dell'istinto; si potrebbe dire che ha costrutto un ponte del-

l'asino (*Eselsbrücke*) per suo uso, allo scopo di evitare fra due mali il più grande, come abbiamo dimostrato. Essa è sempre preoccupata dalla cura importante d'impedire generazioni imperfette, che alla lunga potrebbero deteriorare la specie intera, e per riescirvi, l'abbiamo veduto, non si fa scrupolo nella scelta dei mezzi. In questa circostanza la guida quello stesso spirito che spinge la vespa ad uccidere i suoi nati (1); perchè in ambo i casi la natura preferisce un male piccolo ad un male più grande: falsa l'istinto per togliere le troppo funeste conseguenze di esso.

Lo studio or ora finito fu fatto per risolvere prima di tutto il problema sorprendente accennato qui sopra; poi per confermare la teoria già emessa nel capitolo precedente, vale a dire che si è l'istinto che guida l'amore dei sessi e produce un'illusione, l'interesse della specie sovrastando a tutto dinanzi agli occhi della natura: ho voluto stabilire che questo si applica del pari al caso presente ove l'istinto devia e degenera così brutalmente, mostrando che qui pure si tratta dell'interesse della specie, colla differenza che il fine attuale è negativo, e che questa volta la natura procede per via profilattica. Lo studio fatto serve dunque a metter meglio in luce l'insieme della mia metafisica dell'amore. Inoltre, da un punto di vista più generale, ha svelato una verità rimasta ignota fino adesso, verità che, per strana che sia, getta nuova luce sull'essenza intima, sullo spirito e sul modo di agire della natura. Per conseguenza si comprenderà benissimo che qui non si trattava di formulare precetti morali per mettere in guardia contro questo vizio, ma bensì di far intendere chiaramente il significato del fenomeno. Del resto la vera e profonda ragione metafisica, la ragione ultima, per la quale bisogna respingere la pederastia, si è che nel tempo stesso in cui questa afferma il voler-vivere, sopprime del tutto la conseguenza di tale affermazione, ossia il rinnovamento della vita che mantiene aperte le vie eventuali alla salvezza.

Finalmente coll'esporre questi paradossi ho voluto rendere un piccolo servizio ai professori di filosofia: siccome il divulgarsi sempre maggiore del mio sistema filosofico, ad onta di tutti i loro sforzi per impedirlo, li ha grandemente sconcertati, ho voluto offrir loro l'occasione di calunniarmi quale protettore e raccomandatore della pederastia.

---

(1) Le vespe che hanno nutrito molto accuratamente e laboriosamente, col prodotto delle ruberie loro, le larve, uccidono in ottobre l'ultima generazione, perchè la vedono esposta a morire di fame. (Dal cap. 27 dell'Appendice).

CAPITOLO 45 (1).

SULL'AFFERMAZIONE DEL VOLER-VIVERE.

Se il voler-vivere si mostrasse soltanto per mezzo dell'istinto della conservazione, non si avrebbe che l'affermazione di un fenomeno individuale durante il breve intervallo della sua durata naturale. Le pene e gli affanni d'una simile esistenza non sarebbero eccessivi, e la vita riescirebbe facile e ridente. Ma poichè ciò che vuole, lo vuole in modo assoluto e per sempre, così si manifesta anche come istinto di riproduzione, perchè ha in vista una serie infinita di generazioni. Questo distrugge la calma, la serenità e l'innocenza che avrebbero accompagnato un'esistenza puramente individuale; porta alla coscienza l'agitazione e la malinconia, e sparge nella vita catastrofi, tormenti, miserie. Se, per una rara eccezione, l'uomo lo soffoca volontariamente, vorrà dire che la volontà di questi fa ritorno su sè stessa, e si converte. Essa allora finisce coll'individuo, e non persiste più in là di lui. Una tale conversione non è possibile se non al prezzo d'una dolorosa violenza dell'uomo su sè medesimo. Ma una volta fatto lo sforzo la coscienza trova subito, ad un grado ben superiore, la calma e la serenità di un'esistenza individuale. — All'opposto la soddisfazione di questo istinto, la realizzazione di questo desiderio, il più violento fra tutti, diviene l'origine d'una nuova esistenza; si ha allora da rifare la stessa strada con gli stessi pesi, le stesse inquietudini, gli stessi bisogni, gli stessi dolori: si tratta, è vero, di un altro individuo cui tocca vivere, ma se padre e figlio, differenti come fenomeno, lo fossero assolutamente anche in sè, dove sarebbe allora la giustizia eterna? — La vita si presenta come un obbligo, un compito, cui è d'uopo soddisfare, dunque quasi sempre come una lotta incessante contro il bisogno. Ciascuno cerca di disimpegnarvisi al più buon mercato possibile, e trascina la vita come si sobbarcherebbe ad un lavoro forzato. Ma chi ha contratto il debito? — Non altri che il procreatore in un momento di voluttà. E perchè questi ha gustato il piacere, un nuovo essere è condannato a vivere, a soffrire ed a morire. Però noi sappiamo, ed è questo il momento di rammentarcene, che la molteplicità dell'identico ha per condizione lo spazio ed il tempo, a cui, in senso siffatto, ho messo il nome di *principio d'individuazione*. Senza di ciò sarebbe da dubitare della giustizia eterna. Precisamente sul fatto che il procreatore riconosce sè

(1) Questo capitolo si riferisce al § 60 del primo volume.

stesso nel procreato sta il fondamento dell'amore paterno; il padre è pronto a lavorare, a soffrire, ad esporsi per il figlio più che per sè medesimo, e facendolo sa di adempiere un dovere.

La vita dell'individuo, colle sue pene, i suoi bisogni e i suoi dolori senza fine, è in certa maniera il commento e la parafrasi dell'atto generativo, di questa affermazione spiccatissima del voler-vivere; con tale atto l'uomo si costituisce debitore anche della natura: le deve ormai una morte, e con angoscia pensa al suo debito. — Non è questa la prova che l'esistenza è il risultato di un errore? — Senza dubbio, a condizione di pagare periodicamente il tributo necessario del nascere e del morire, noi siamo certi di esistere in eterno e di gustare di seguito tutte le pene e tutte le gioie della vita, senza lasciarne scappare una sola: è proprio questa la conseguenza dell'affermazione del voler-vivere. Così essendo, quel terrore della morte che ci rende tanto attaccati alla vita, ad onta dei suoi dolori, è del tutto illusorio; ma anche altrettanto illusorio è l'istinto che ci ha attratti all'esistenza. Questa medesima attrazione possiamo vederla manifestarsi all'esterno negli sguardi, carichi di desiderî, che si scambiano due amanti: vi troveremo l'espressione più pura del voler-vivere che si afferma. Quanto è dolce, quanto è tenero allora! Non vuole che felicità, gioia calma, piaceri tranquilli, per sè, per gli altri, per tutti. È un tema d'Anacreonte. Lusingato dalle sue stesse carezze si lascia prendere all'agguato della vita. Ma non appena ha toccato l'esistenza, non v'ha più che tormenti che conducono al delitto, e delitti cui seguono tormenti: la scena presenta dovunque rovina ed orrore. È un tema d'Eschilo.

L'atto stesso per mezzo del quale la volontà si afferma creando l'uomo, è universalmente considerato come vergognoso in sommo grado; tutti si celano con cura nel compierlo, e, colti sul fatto, provano lo stesso spavento come se fossero sorpresi mentre commettono un delitto. Di sangue freddo non vi si pensa il più delle volte che con ripugnanza, e talora anche con orrore, quando si è in una disposizione di spirito piuttosto elevata. Su questo soggetto si trova in Montaigne, al cap. 5 del III libro, un passo sotto il titolo: *Ce que c'est que l'amour;* esso contiene alcune considerazioni profonde che corrispondono perfettamente alle nostre vedute. L'atto genitale è seguito da un'agitazione e da un pentimento affatto particolari, sopratutto quando è consumato per la prima volta; tale sentimento sarà tanto più spiccato quanto più è nobile il carattere. Anche Plinio, un pagano, dice: «*All'uomo soltanto il pentimento della prima unione carnale; alla* «*vita poi il presagio che abbia a dolersi dell'origine*» (Hist. nat., X, 83). D'altra parte cosa fanno e cosa cantano nel loro sabba i diavoli e le streghe del Faust di Goethe? Oscenità e lussurie. Nei

mirabili Paralipomeni dello stesso dramma cosa predica alla folla Satana in persona? Oscenità e lussurie, e null'altro. — Eppure l'umanità non esiste se non alla condizione che sia messo ad effetto di continuo un atto di siffatta natura. — Se l'ottimismo fosse nel vero, se la vita fosse il dono d'una Bontà suprema guidata da una Saggezza suprema, se tal vita meritasse che noi ne fossimo riconoscenti, e se fosse in sè qualche cosa di prezioso di cui si potesse andar superbi e rallegrarsi, sarebbe davvero necessario che l'atto che deve eternarla si presentasse a noi sotto ben altro aspetto. Se invece la vita è una specie di passo falso, di strada sbagliata; se, opera d'una volontà cieca in origine, lo svolgimento più felice che essa possa sperare si è che questa volontà rinsavisca e sopprima sè stessa, — allora l'atto che perpetua simile esistenza deve ben essere quello che è.

Mi è d'uopo ora presentare un'osservazione che interessa la base medesima della mia dottrina, cioè che quella vergogna da cui è colpita la funzione generativa si estende anche agli organi suoi, benchè questi ci sieno dati fino dalla nascita, come tutti gli altri membri. Ecco un'altra prova, molto concludente, che la volontà non si mostra soltanto sotto forma di atti, ma si manifesta e si oggettiva pure nel corpo umano, il quale è opera di esso. Perciocchè come potrebbe l'uomo vergognarsi d'una cosa che esiste senza la sua volontà?

L'atto genitale è inoltre la chiave dell'enigma del mondo. Questo è esteso nello spazio, vecchio nel tempo, e d'una infinita varietà di figure. Ma tutto ciò non è che il fenomeno del volervivere, di cui la concentrazione, od il foco, si è l'atto genitale. Per mezzo di esso si esprime nel modo più chiaro l'essenza del mondo. È degno di nota che in tedesco lo si disegna senz'altro per «*la volontà*» in questo giro di frase molto significante: «*er* «*verlangte von ihr, sie sollte ihm zu Willen seyn*» (1). Come espressione perfetta della volontà quest'atto è dunque il midollo, il compendio, la quintessenza del mondo; esso ce ne spiega la natura e l'andamento; è proprio la chiave dell'enigma. Lo si dice anzi «*l'albero della scienza*», per la ragione che dal momento in cui lo si ha gustato gli occhi si aprono alla luce e si sa cosa sia la vita. Anche Byron lo ripete:

The tree of knowledge has been pluck'd, — all's known (2).

Don Giovanni, I, 128.

Al medesimo titolo esso costituisce il grande *ἄρρητον,* il secreto

(1) Letteralmente: «*Ei le domandò di essere alla sua volontà*» (cioè *di darsi a lui*). (*Il Trad.*)

(2) *L'albero della scienza è stato spogliato, — tutto è noto.*

della commedia, di cui non è permesso parlare mai e in nessun luogo apertamente, ma che resta sempre e dovunque sottointeso come il punto principale d'ogni faccenda: presente di continuo al pensiero di tutti, la più piccola allusione ad esso è immediatamente compresa. Quest'atto, con tutto ciò che vi si riferisce, sostiene nel mondo la parte principale, perciocchè non v'ha palmo di terra in cui, da un lato non si cerchi, e dall'altro non si supponga qualche intrigo amoroso; e l'importanza della parte che rappresenta sta perfettamente in rapporto con quella del « *punctum saliens* » (1) dell'uovo del mondo. Il lato comico della faccenda però è il mistero con cui si cerca continuamente di avviluppare questa cosa, la più interessante fra tutte.

Ma guardate un po' adesso l'intelletto umano, giovane ed innocente ancora, come si spaventa dell'enormità dell'atto quando il gran mistero gli si svela per la prima volta! Bisogna cercarne il motivo nell'immenso cammino che la volontà, inconsciente in origine, ha dovuto percorrere prima di elevarsi fino ad un intelletto fornito di ragione, quale esiste nell'uomo; durante questo tragitto essa è divenuta talmente straniera a sè medesima che ha perduto di vista la sua stessa origine, la sua « *poenitenda origo* » (2), e se ne spaventa allorchè una conoscenza pura ed innocente viene a ricordargliela.

L'istinto genitale e la sua soddisfazione essendo dunque il foco in cui si concentra la più alta espressione della volontà, riesce cosa caratteristica, — e il linguaggio simbolico della natura lo esprime ingenuamente, — che la volontà individualizzata, ossia, in altre parole, l'uomo e l'animale, non possano entrare nella vita se non per la porta delle parti sessuali.

Il voler-vivere, concentrato nell'atto genitale, si afferma sempre, senza fallo, presso l'animale. Nell'uomo soltanto la volontà, che è la « *natura naturans* », giunge a riflettere. Riflettere significa conoscere, non di una conoscenza unicamente applicata al servizio dei bisogni momentanei della volontà individuale o delle esigenze urgenti del presente, come succede presso l'animale nella misura della sua perfezione e dei suoi bisogni, che vanno sempre paralleli; — ma di una conoscenza di natura più vasta, di una conoscenza che abbraccia il ricordo preciso del passato e l'antecipazione approssimativa dell'avvenire, permettendo così un sunto completo, sia della vita propria, sia della vita altrui, sia anche dell'esistenza in generale. Veramente la vita di tutte le specie animali, durante le migliaia d'anni della loro esistenza, somiglia in una certa misura ad un semplice istante, perciocchè

(1) Il punto germinativo dell'uovo.

(2) Quell'origine di cui deve dolersi; l'autore si riferisce al passo di Plinio citato più addietro. (*Il Trad.*).

si compone soltanto della coscienza del presente, senza quella del passato e dell'avvenire, e quindi della morte. In questo senso è un istante permanente, un « *nunc stans* ». — Sia detto per incidenza: pur sempre vediamo che la forma della vita, come fenomeno d'una volontà cosciente, è prima di tutto e in modo diretto il presente; il passato e l'avvenire vengono ad aggiungervisi per l'uomo soltanto, ed unicamente come concetti: l'individuo non può conoscerli se non nell'astrazione; tutto al più l'immaginazione può dilucidarli per mezzo d'immagini. — Così dunque dopochè il voler-vivere, od essenza della natura, nella sua ricerca incessante d'una oggettivazione più perfetta e d'un godimento più completo, ha percorso la serie intera degli animali, — evoluzione la quale sul medesimo pianeta si compie spesso in varie riprese e colla quale tutte le serie animali successive ricominciano nuove ciascuna volta, — tale voler-vivere giunge finalmente nella specie umana, dotata di ragione, fino al punto di poter riflettere. Ma allora l'uomo comincia a vedere che la questione è grave; si domanda necessariamente come e perchè esista, e specialmente ricerca se le fatiche e le miserie della sua esistenza e delle sue aspirazioni siano compensate dai beneficî che ne ricava. *Le jeu vaut-il bien la chandelle?* — È questo il momento in cui, alla luce scintillante della intelligenza, ei deve decidersi ad affermare o negare il voler-vivere, quantunque in generale non possa concepire la negativa se non sotto forma allegorica. — Ne segue che non abbiamo motivo per ammettere che la volontà possa oggettivarsi ad un grado più elevato nella serie, perchè qui essa è ormai giunta al punto regressivo dell'evoluzione.

CAPITOLO 46 (1).

DEL NULLA E DEI DOLORI DELLA VITA.

Sortita dalla notte dell'inconscio per svegliarsi nella vita, la volontà entra come individuo in un mondo senza limite e senza fine, fra esseri innumerevoli, pieni tutti di aspirazioni, di affanni e di errori, e, dopo aver traversato una specie di sogno penoso, corre a rituffarsi nella sua antica incoscienza. — Ma intanto i suoi desiderî sono illimitati e le sue pretese inesauribili; qualunque brama soddisfatta dà origine ad una nuova brama. Nessuna soddisfazione al mondo basterebbe a saziare la sua cupidigia; a

(1) Questo capitolo si riferisce ai §§ 56-59 del I vol. Si vedano pure in proposito i cap. 11 e 12 del II vol. dei « *Parerga und Paralipomena* ».

metter termine alle sue esigenze, a colmare l'abisso senza fondo del suo cuore. Di fronte a questo, cercando quale sia per l'uomo la sua parte ordinaria di soddisfazione in qualunque genere, troveremo che essa si riduce il più delle volte alla conservazione malagevole della esistenza, conquistata giorno per giorno a forza di fatica e di cure incessanti, frutto d'una lotta continua contro il bisogno, colla morte sempre in vista. — Tutto nella vita annuncia che la felicità terrena è destinata ad essere annientata o ad essere riconosciuta per illusoria. Tale condizione delle cose è basata sul fondo stesso della loro essenza. La vita quindi, per la maggior parte degli uomini, scorre triste e breve. Coloro che relativamente si sentono felici, non lo sono che in apparenza, oppure, come i vecchi di cent'anni, fanno un'eccezione rarissima, di cui bisognava restasse la possibilità, perchè servisse d'allettamento. La vita ci delude senza tregua, in dettaglio come in grande. Quando promette non mantiene, salvo il caso in cui voglia dimostrarci come sia poco desiderabile ciò che si brama. Quando ha dato, ritoglie. Il miraggio delle cose lontane ci fa vedere un paradiso che svanisce, come le illusioni ottiche, non appena ci lasciamo sedurre a dargli la caccia. La felicità dunque si trova sempre posta nell'avvenire, oppure nel passato, ed il presente è come una piccola nube nera che il vento spinge sopra la pianura illuminata dal sole: davanti ad essa, dietro ad essa, tutto brilla lucente: essa sola getta sempre l'ombra. Quindi, il presente è insufficiente; ma l'avvenire è incerto, ed il passato irreparabile. La vita colle sue tribolazioni, piccole e grandi, d'ogni ora, d'ogni giorno, d'ogni settimana, d'ogni anno, colle sue speranze deluse e coi suoi accidenti incalcolabili, porta l'impronta così manifesta di qualche cosa fatta proprio perchè ce ne distogliamo, che si stenta a comprendere come si sia potuto illudersi e lasciarsi persuadere che essa è là perchè si abbia a goderne con gratitudine e che l'uomo è creato perchè sia felice. Tutto al contrario queste illusioni e questi disinganni continui, e così pure il carattere della vita, sono in certa guisa calcolati con intenzione, per convincerci che nulla qui basso è degno delle nostre brame, della nostra attività, delle nostre lotte, che tutti i beni sono vanità, che il mondo sotto ogni riguardo è in fallimento, e che la vita è un affare che non copre la spesa: tutto ciò allo scopo d'indurre la volontà a distogliersene.

Si è il tempo, da prima, che rivela e fa comprendere alla intelligenza dell'individuo il nulla degli oggetti tutti del volere. Sotto la forma temporanea l'inanità delle cose si mostra per mezzo della loro fugacità: in virtù del tempo tutte le nostre gioie e tutti i nostri piaceri ci sfumano tra mano, e noi allora, sorpresi, ci domandiamo cosa sieno divenuti. Dunque proprio il nulla stesso

costituisce tutto ciò che v'ha d'oggettivo, di reale, nel tempo, vale a dire ciò che gli corrisponde nell'essenza intima delle cose; per conseguenza sta qui tutto quello che il tempo esprime realmente. Perciò è desso la condizione necessaria, a priori, di tutte le nostre intuizioni; ogni cosa, non eccettuati noi stessi, deve mostrarsi sotto questa forma. La vita così somiglia ad un pagamento fatto in moneta spicciola, che viene contata pezzo per pezzo e di cui bisogna dar ricevuta: alla moneta equivalgono i nostri giorni, alla quietanza la morte. Perciocchè la sentenza della natura su tutti gli esseri che comprende resta alla fine eseguita dal tempo che li distrugge,

Und das mit Recht: denn Alles was entsteht,
Ist werth, dass es zu Grunde geht.
Drum besser wär's, dass nichts entstünde (1).

La vecchiaia e la morte, termini necessarî della vita, sono dunque il decreto di condanna fatto dalla stessa natura, la quale stabilisce con esso che il voler-vivere è un'aspirazione che deve annullarsi da sè medesima. « Ecco », essa dice, « come finisce ciocchè « hai voluto fin qui; bisogna voler qualche cosa di meglio ». L'insegnamento che ne viene, così, per ciascuno si è che gli oggetti del suo volere sono fallaci, incerti, caduchi, e apportano tormenti piuttostochè gioie, fino al momento in cui colla vita crolla anche il terreno su cui posavano: la morte viene allora, come ultimo argomento, a finir di convincere che qualunque aspirazione, qualunque volere, non erano se non errore e follia:

Then old age and experience, hand in hand,
Lead him to death, and make him understand,
After a search so painful and so long,
That all his life he has been in the wrong (2).

Ma è d'uopo anche studiare il lato più speciale della questione, perciocchè in esso ho trovato la contraddizione più grande. — Innanzi tutto devo ripetere ciocchè ho già esposto nel testo circa la natura negativa di qualunque soddisfazione della volontà, per conseguenza, di qualunque piacere e di qualunque felicità, in opposizione alla natura positiva del dolore.

Noi avvertiamo il dolore, o l'inquietudine, o la paura, ma non sentiamo l'assenza del dolore, la tranquillità, la sicurezza. Ci accorgiamo del desiderio nella stessa guisa in cui sentiamo la

(1) *Ed è giustizia, perchè tutto ciò che nasce merita di perire. Per questo sarebbe meglio che nulla nascesse.*

(2) *La vecchiezza, poi, e l'esperienza, concordi, lo accompagnano alla morte, e gli fanno comprendere che dopo tanto lunghe e tanto penose ricerche egli è rimasto tutta la vita nel falso.*

fame o la sete: appena realizzato, succede di esso come del boccone o della sorsata, che, inghiottiti, cessano di esistere per la sensazione. Ci riesce dolorosa la perdita d'un godimento o d'un piacere, ma la scomparsa d'un dolore, anche quando ne abbiamo sofferto a lungo, non è sentita direttamente; tutto al più vi pensiamo per partito preso coll'aiuto della riflessione. Perciocchè il dolore ed il bisogno soltanto possono esser provati positivamente; essi soli si fanno sentire da sè: il benessere invece è uno stato puramente negativo. Ne viene che i tre beni supremi della vita, salute, giovinezza e libertà, non sono apprezzati da noi al loro giusto valore finchè li possediamo, ma unicamente quando li abbiamo perduti, perchè non sono altro che negazioni. Così non ci avvediamo di certi momenti felici della nostra esistenza se non quando essi hanno ceduto il posto a giorni di tristezza. — A misura che le gioie aumentano, la nostra attitudine a gustarle diminuisce: ciocchè è divenuto abituale non è più avvertito come godimento. Ma precisamente per questo cresce la nostra sensibilità al dolore, perchè la soppressione di un'abitudine riesce penosa. Così dunque il possesso aumenta la misura dei bisogni, e, come conseguenza, la facoltà di soffrire. — Le ore volano tanto più presto quanto più gradevolmente sono impiegate e tanto più lente quanto più sono tristi, perchè non è il piacere, ma bensì il dolore, che si fa sentire in modo positivo. Del pari si ha il sentimento del tempo che scorre soltanto allorchè si è oppressi dalla noia, e non durante i divertimenti. Questi fatti provano che la nostra esistenza è tanto più felice quanto meno ce ne accorgiamo: d'onde la conseguenza che per noi sarebbe preferibile il non possederla. Una gioia vivissima, suprema, può esser compresa tutto al più come risultante da un grande bisogno che l'abbia preceduta: perciocchè nessuna cosa può venire ad aggiungersi ad uno stato durevole di contento eccetto un po' di passatempo o di soddisfazione della vanità. Per questo i poeti sono sempre obbligati a mettere gli eroi loro in situazioni pericolose e difficili, allo scopo di poterli tirar fuori sani e salvi; il dramma e l'epopea non dipingono altra cosa fuorchè esseri che lottano, soffrono, si tormentano, e ogni romanzo è una lanterna magica in cui possiamo osservare gli spasimi e le convulsioni di un cuore umano che si dispera. Walter Scott ha espresso ingenuamente tale necessità estetica nella conclusione della novella intitolata «*Old mortality*». — Lo stesso Voltaire, questo favorito della natura e della felicità, riconosce chiaramente quanto sia vero ciò che ho esposto; ei dice: «*le bonheur n'est qu'un rêve,* «*et la douleur est réelle*», ed aggiunge: «*il y a quatrevingts ans* «*que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et me* «*dire que les mouches sont nées pour être mangées par les arai-* «*gnées, et les hommes pour être dévorés par les chagrins*».

Prima di asserire con tanta sicurezza che la vita è un bene desiderabile e degno di riconoscenza, si dovrebbe confrontare una buona volta a sangue freddo la somma delle gioie con quella degli affanni possibili nell'esistenza di un uomo. Credo che non sarebbe difficile stabilirne il calcolo. Ma in fondo è perfettamente inutile disputare per sapere se in questo mondo la vince la somma del bene o quella del male, visto che l'esistenza del male basta da sola a decidere la questione; un male infatti non può esser cancellato, nè compensato, da un bene che lo accompagna o lo segue:

Mille piacer non vagliono un tormento.

PETRARCA.

Perciocchè, vivano pure felici e tranquilli migliaia d'individui, non per questo saranno annullati i tormenti e le angoscie di una sola creatura umana; e del pari, il mio benessere presente non può togliere che io abbia sofferto altre volte. Se la somma del male fosse cento volte più piccola di quello che lo è in realtà, il fatto solo che esso esiste basterebbe dunque a stabilire una verità che si può esprimere in molte maniere differenti, ma sempre un po' indirette, per esempio, che noi non abbiamo argomento di rallegrarci che il mondo esista, ma bensì di dolercene; — che la non-esistenza di esso sarebbe preferibile alla sua esistenza; — che alla fin fine il mondo è una cosa che dovrebbe non essere; ecc. Byron espone mirabilmente tale pensiero nelle sue poesie: «*La nostra vita è di una natura falsa;* «*non stanno in armonia colle cose quella dura legge, quell'inestirpabile contagio del peccato, quell'Upas illimitato, quell'albero infesto, di cui la terra è la radice, e di cui le foglie ed i* «*rami sono l'ambiente da dove cadono sugli uomini, come la rugiada, tutte le tribolazioni, — malattie, morte, schiavitù, —* «*tutti i mali che vediamo, — e, peggio ancora, anche tutti i mali* «*che non vediamo — quei mali che fanno palpitare l'anima incurabile sotto dolori sempre nuovi*».

Se il mondo e la vita fossero loro proprio scopo finale, e non avessero quindi bisogno di giustificazione in teoria, nè di un compenso o di una espiazione in pratica; — se noi ammettessimo, per esempio, con Spinoza e cogli spinozisti moderni, che sono la manifestazione unica di un Dio il quale, per capriccio o per mirarsi nell'opera sua, compirebbe su sè stesso una simile evoluzione, ciocchè dispenserebbe dal giustificare la loro esistenza per mezzo di motivi o dal redimerla per mezzo dei risultati, — bisognerebbe allora non che i mali e gli affanni della vita fossero giustamente compensati dai suoi piaceri e dalle sue gioie, — noi abbiamo provato che questo riesce impossibile, visto che il

dolore attuale non può essere annullato da una gioia avvenire, perchè il dolore tiene occupato tutto il suo tempo, e così pure la gioia, — ma che non esistesse più alcun dolore, e che egualmente la morte sparisse affatto, o non avesse niente di spaventevole per noi. Così soltanto la vita riescirebbe compenso a sè stessa.

Ma siccome la nostra esistenza è tale che sarebbe meglio non fosse, così tutto, intorno a noi, porta la stessa impronta, — come nell'inferno tutto sa di zolfo —: ogni cosa è imperfetta e fallace, ogni piacere è mischiato coll'angoscia, ogni godimento non è goduto che a mezzo, ogni contento porta con sè ciò che lo turba, ogni sollazzo produce nuove fatiche, i rimedî alle nostre miserie di tutti i giorni e di tutte le ore ci fanno difetto di continuo o mancano il loro scopo, il terreno su cui procediamo si sprofonda ad ogni nostro passo, i mali, grandi e piccoli, divengono l'elemento stesso della nostra vita; in breve, noi somigliamo a Fineo, cui le Arpie imbrattavano tutte le vivande e gliele rendevano impossibili da mangiare (1). Vi sono due mezzi con cui si tenta di rimediare ad un tale stato di cose: l'una è l'« *ευλαβεια* », ossia la prudenza, la cautela, l'astuzia; ma questa non sa mai tutto, e riesce insufficiente ed infruttuosa. Havvi poi l'impassibilità stoica, per mezzo della quale si pretende disarmare la sorte avversa col mostrarsi preparati a tutti i mali e col disprezzarli affatto: nella pratica essa conduce al cinismo, che preferisce rinunziare di colpo ad ogni evento, ad ogni facilitazione; il cinismo fa dell'uomo un cane, un Diogene nella sua botte. La verità si è che noi dobbiamo essere miserabili e che lo siamo. La sorgente principale dei mali più grandi che colpiscono l'uomo è l'uomo stesso: *homo homini lupus*. Quando si è riusciti a rendersi conto perfettamente bene di tale verità, il mondo appare come un inferno, superiore a quello di Dante, inquantochè ciascheduno vi è condannato ad essere il demone del prossimo: bisogna tuttavia riconoscere che per far questo v'ha sempre qualcuno dotato meglio degli altri; vi sarà sopratutto qualche demonio, arcidemonio, sotto la figura del conquistatore che mette di fronte centinaia di migliaia d'uomini, e grida loro: « *Soffrire e morire,* « *ecco la vostra sorte: ed ora, fuoco ai vostri fucili, fuoco ai vo-* « *stri cannoni!* », e tutti obbediscono. — Ma in generale si è l'ingiustizia, l'iniquità estrema, la durezza, la crudeltà, che caratterizzano la condotta degli uomini gli uni verso gli altri: il contrario è l'eccezione. Precisamente su ciò è fondata la necessità

(1) Tutto ciò che prendiamo in mano resiste, perchè ogni cosa possiede una volontà propria che ci è d'uopo vincere.

dello Stato e d'una legislazione, e nulla affatto sulle chiacchiere. Sicchè in tutto quello che non resta dentro la sfera d'azione delle leggi, non possiamo veder spiegarsi la brutalità propria all'uomo verso il suo simile, brutalità attinta in un egoismo illimitato e talvolta anche nella pura cattiveria. Vuolsi conoscere come l'uomo tratti l'uomo? Si badi alla schiavità dei negri, mantenuta allo scopo di procurarci zucchero e caffè. Ma non c'è bisogno d'andar tanto lontano: entrare fino dai cinque anni in una filatura o in qualunque altra fabbrica, passarvi tutti i giorni sopra una sedia 10, poi 12 e finalmente 14 ore, ad eseguirvi sempre lo stesso lavoro meccanico, ecco ciò che si chiama pagar caro il piacere di respirare. E tuttavia tale è la condizione di milioni di creature, quando altre creature a milioni senza numero subiscono una sorte analoga.

Noi altri privilegiati invece possiamo divenire completamente infelici per circostanze insignificanti, mentre nessuna cosa al mondo vale a renderci del tutto felici. Checchè si voglia dire, il momento più felice nella vita di un uomo è pur sempre quello in cui egli si addormenta, come il momento dello svegliarsi riesce il più penoso nella vita dell'uomo infelice. — Del resto la prova indiretta ma concludente che gli uomini si sentono infelici, e che per conseguenza lo sono, si è quell'immensa invidia che li penetra, che li tormenta, in qualunque circostanza della vita e che non può trattenere il suo veleno alla vista del più piccolo vantaggio altrui. Sentendosi infelici, l'aspetto di un essere sedicente felice riesce loro insopportabile: non appena invece si presenta loro un momento di soddisfazione, vorrebbero spargere a piene mani la felicità intorno a sè, e dire a tutto ciò che li circonda:

« *Que tout le monde ici soit heureux de ma joie* ».

Se la vita fosse per sè stessa un bene prezioso, incontestabilmente preferibile al nulla, non sarebbe necessario che ne occupasse la porta d'uscita una guardia così formidabile come la morte coi suoi terrori. Ma d'altronde chi dunque avrebbe la pazienza di restare nella vita, quale essa è, se la morte fosse meno spaventosa? — E viceversa se l'esistenza fosse la felicità, chi potrebbe sopportare soltanto il pensiero della morte? Nello stato attuale delle cose almeno la morte ha un lato buono, quello cioè di essere il fine della vita, la qual cosa ci mette in grado di consolarci dei mali della vita pensando alla morte, e della morte pensando ai dolori della vita. In ogni caso è certo che tutto ciò sta legato in modo indissolubile, e ci mette in una condizione deplorevole, da cui è tanto difficile quanto desiderabile di poterci cavar fuori.

Se il mondo non fosse qualche cosa che, *per esprimerci empiricamente,* non dovrebbe esistere, non sarebbe neanche più un problema teorico: perciocchè, o la sua esistenza non richiederebbe alcuna spiegazione, visto che si spiegherebbe interamente da sè, nessuno pensando a maravigliarsene ed a cercarne la ragione — oppure lo scopo ne sarebbe così evidente che non si potrebbe non ravvisarlo. In cambio il mondo è un problema che non si può risolvere, dal momento che qualunque filosofia, anche la più perfetta, conterrà sempre un elemento inesplicato, simile ad un precipitato insolubile o al residuo che lascia il rapporto irrazionale di due quantità. Per questo quando salta in mente di domandare perchè il mondo esiste invece di non esistere, il mondo non trova in sè argomento di giustificazione, nè motivo, nè causa finale, della propria esistenza; e nemmeno può stabilire che esiste per la felicità di sè stesso. — La mia teoria però rende conto sull'argomento col dimostrare che il principio dell'esistenza del mondo manifestamente non ha ragione, ossia è un voler-vivere cieco che, come cosa in sè, non è sottomesso al principio di ragione, perciocchè questo costituisce esclusivamente la forma del fenomeno, ed esso solo autorizza ad intavolare la questione del perchè. La qual cosa concorda benissimo anche colla costituzione del mondo, perciocchè soltanto una volontà cieca ha potuto metterci nella condizione a cui ci vediamo ridotti. Una volontà chiaroveggente avrebbe presto calcolato che l'affare non copriva le spese, dal momento che tanti sforzi e tante lotte, tanta energia messa in opera, tante cure, tante angoscie e tanti dolori, e con tutto questo l'infallibile annientamento d'ogni essere vivente, non sono compensati in giusta misura da un'esistenza conquistata così, da un'esistenza effimera, che senza tregua si riduce a niente fra le nostre mani. Perciò qualunque dottrina che spieghi il mondo per mezzo del « νους » d'Anassagora, ossia per mezzo di una Volontà accompagnata dall'intelligenza, deve, a giustificarne l'esistenza, ricorrere per forza all'ottimismo, ed affermarlo ad onta della testimonianza lampante di un mondo intero pieno di dolore. Essa è obbligata a sostenere che la vita è un dono, quantunque sia indubitabile che nessuno lo avrebbe accettato se prima avesse potuto vederlo e valutarlo: è il caso del figlio di Lessing, tanto ammirato dal padre per il suo spirito perchè, non volendo assolutamente venir al mondo, appena vi fu messo a viva forza mercè il forcipe, si diede tosto premura di andarsene. Si obbietta, è vero, che la vita dal principio alla fine dev'essere una lezione; ma si può ritorcere l'argomento col dire: «*precisamente per questo* «*avrei amato meglio mi si avesse lasciato nel mio nulla modesto* «*e discreto, dove non avrei avuto bisogno di lezioni, nè di chec-* «*chessia*». Se si giungesse a dire che l'uomo avrà un giorno da render conto di ogni ora della sua vita, si può rispondere che

piuttosto lui stesso sarebbe in diritto di domandar conto dei motivi pei quali lo si è tratto dalla sua quiete sbalzandolo in una posizione tanto spiacevole, tanto dolorosa, tanto piena di tenebre e di tribolazioni. — Ecco dove conducono i concetti falsi. La vita umana, lungi dal portare il carattere di un *dono,* ha interamente il carattere di un *debito* contratto. Gl'inviti a pagamento si fanno coll'intervenzione di necessità pressanti, di desiderî ardenti e di affanni senza fine, creati dall'esistenza stessa. D'ordinario l'intera vita è impiegata ad ammortizzare il debito; ma così si soddisfa soltanto agl'interessi. Non si paga il capitale che colla morte. — E il debito dunque quando è stato contratto? — Al momento della procreazione.

Allorchè si è giunti così a considerar l'uomo come una creatura la cui vita costituisce una pena od un'espiazione, si è ben vicini a vederla proprio sotto la sua vera luce. Il mito della caduta dell'uomo (quantunque preso a prestito, molto verisimilmente, come il Giudaismo intero, dal Zend-Avesta: *Bun-Dehesch,* 15) è per me il solo passo del Vecchio Testamento a cui riconosco una verità metafisica, sebbene allegorica; è anzi il solo passo che mi riconcilia con quel libro. Di fatti la nostra esistenza non può essere paragonata meglio che alla conseguenza di un fallo e di una cupidigia colpevole. Perciò il cristianesimo del Nuovo Testamento, la cui morale è quella del Brahmanismo e del Buddismo, e per conseguenza si stacca molto dall'ottimismo giudaico, ha preso saggiamente per base questo mito, fuori del quale non avrebbe trovato nel Vecchio Testamento altro punto d'appoggio. — Per conoscere il grado di colpabilità da cui la vita è contaminata, non v'ha che da guardare il dolore che vi si collega. Qualunque grande angoscia, fisica o morale, esprime ciò che meritiamo, giacchè essa non potrebbe giungere fino a noi se non la meritassimo. Il cristianesimo vede già l'esistenza da questo punto di vista; lo prova il passo seguente di Lutero nel commento all'Epistola ai Galati, capo 3: «*Ora noi siamo tutti e* «*nella persona e nelle cose nostre soggetti al diavolo, e siamo* «*come ospiti in questo mondo di cui egli è signore e dio. Per-*«*tanto il pane che mangiamo, la bevanda che beviamo, le vesti* «*di cui ci vestiamo, e l'aria e l'intiera nostra vita corporea sono* «*sotto la signoria di lui*». — Si è tanto gridato contro la tendenza melanconica e sconfortante della mia filosofia; ma questo succede perchè, in luogo di raccontare qualche favola sopra un inferno avvenire come equivalente dei peccati, io dimostro che il sito del peccato, il mondo presente, è già un inferno: chi volesse negarlo potrebbe un giorno o l'altro farne la prova a sue spese.

E a questo mondo, teatro dei patimenti di creature tormen-

tate ed angosciose che non sussistono se non alla condizione di divorarsi tra loro, dove ogni bestia da preda è la tomba vivente di migliaia d'animali, ed ottiene di conservarsi soltanto con una lunga serie di martirî, dove, più avanti, coll'intelligenza cresce anche quella facoltà di soffrire che arriva nell'uomo al grado supremo, tanto più alto quanto più l'individuo è intelligente, — a questo mondo si pretenderebbe applicare l'ottimismo, e si vorrebbe dimostrare che desso è proprio il migliore dei mondi possibili. L'assurdità è stridente. — Nondimeno l'ottimista mi comanda di aprire gli occhi e di guardare come il mondo sia bello alla luce del sole colle sue montagne, le sue vallate, i suoi fiumi, le sue piante, i suoi animali, e tutto il resto. — Ma è forse una lanterna magica il mondo? Certo, a *vederlo,* tutto questo riesce stupendo, ma *esser* qualche cosa di questo è tutt'altro affare. — Viene poi un teologo a vantarmi la saggia disposizione che veglia a che tutti i pianeti non vadano a batter colla testa gli uni contro gli altri, a che la terra ed il mare non si confondino in una broda, ma restino separati per benino, a che ogni cosa non rimanga in eterno ghiacciata dal freddo o brustolata dal caldo, a che in virtù dell'obliquità dell'eclittica la primavera non sia perpetua, nel qual caso niente giungerebbe più a maturazione, ecc. Ma tali ed altre simili considerazioni non sono che condizioni *sine quibus non.* Infatti, se in generale un mondo deve esistere, se i pianeti devono poter durare almeno tutto quel tempo che v'impiega per giungere fino ad essi la luce d'una stella lontana, e non abbiano ad andarsene appena nati, come il giovane Lessing, — bisogna pure che l'universo fosse fabbricato abbastanza bene perchè tutto il sistema non minacciasse di crollare per la base. Ma quando si va ai risultati dell'opera tanto vantata, quando, su quella scena così mirabilmente stabilita in cui gli attori si agitano, si vede il dolore apparire e crescere colla sensibilità fino a che questa sia divenuta intelligenza; quando poi, seguendo i progressi dell'intelligenza, si scorge l'accentuarsi sempre più forte dei desiderî ardenti e dei dolori, che arrivano finalmente nell'uomo ad una tale intensità che la vita di lui non presenta più se non argomenti da tragedia o da commedia; — allora, chi non è ipocrita sarà difficilmente disposto ad intonare degli alleluja. Del resto l'origine vera, ma nascosta, di questi osanna è stata svelata senza riguardo e con una verità schiacciante da David Hume nella sua « *Natural history of religion* », Sez. 6, 7, 8 e 13. Nei libri 10 e 11 dei « *Dialogues on natural religion* » ei dimostra pure, apertamente e con argomenti concludenti quantunque di tutt'altro genere dei miei, la triste condizione del nostro mondo e la falsità dell'ottimismo, che attacca nella sua radice. Queste due opere di Hume sono tanto degne

d'esser lette quanto sono oggidì poco note in Germania, dove si prende gusto patriotticamente a leggere le stomachevoli divagazioni di alcune teste volgari, piene di pretese, proclamate menti sublimi. I dialoghi però furono tradotti da Hamann; Kant ne ha riveduto la traduzione, e nei suoi ultimi giorni insisteva sempre presso il figlio di Hamann perchè la pubblicasse, non essendo soddisfatto di quella di Platner (si veda la Biografia di Kant scritta da F. W. Schubert a pag. 81 e 165). — Ogni pagina di Hume è più istruttiva di tutte le opere filosofiche messe insieme di Hegel, Herbart e Schleiermacher.

Fondatore dell'ottimismo sistematico fu Leibnitz, di cui non intendo contestare i meriti in filosofia, quantunque io non abbia mai potuto riescire a ben comprendere la Monadologia, l'armonia prestabilita e l'*identitas indescernibilium*. I suoi *Nouveaux essays sul l'entendement* poi sono un estratto del libro, a giusto titolo universalmente celebre, di Locke, accompagnato da una critica dettagliata che mirerebbe a correggere il filosofo inglese; ma la critica è debole, e Leibnitz nel suo tentativo di levarsi contro Locke fu tanto infelice quanto lo era stato in riguardo a Newton nel *Tentamen de motuum coelestium causis*, diretto contro il sistema della gravitazione. La Critica della ragione pura è specialmente destinata a combattere la filosofia di Leibnitz-Wolf, e lo fa vittoriosamente, come continua e sviluppa la filosofia di Locke e di Hume. Oggidì da ogni parte i professori di filosofia si occupano a risuscitare e glorificare le ciarle di Leibnitz, e nello stesso tempo a disprezzare e rigettare Kant quanto meglio possono; ne hanno le loro buone ragioni nel *primum vivere*: difatti colla Critica della ragione pura non è più permesso di offrire mitologia giudaica in luogo di filosofia; non è più permesso di parlare senza cerimonie dell'«*anima*» come di un dato reale, come d'un personaggio conosciuto e bene accreditato, senza prima rendersi conto del modo con cui si è ottenuto tale concetto, senza cercare se è cosa fondata il servirsene scientificamente. Ma *primum vivere, deinde philosophari!* Abbasso Kant, e viva il nostro Leibnitz! — Per ritornar dunque a costui, io non posso riconoscere nella sua Teodicea, quale ampia metodica esposizione dell'ottimismo, altro merito che quello di avere più tardi dato origine all'immortale *Candide* del grande Voltaire, quantunque questa circostanza abbia verificato, in una maniera molto inaspettata per Leibnitz, la scusa zoppicante ch'egli avanza così spesso per giustificare i mali di qui basso, che il male, cioè, produce talvolta il bene. Col nome stesso dato al suo eroe, Voltaire dimostra abbastanza che non occorre se non sincerità per professare l'opposto dell'ottimismo. Il quale fa realmente una così strana figura su questo teatro del peccato, del dolore e della mor-

te, che non si può non prenderlo per un'ironia se, come lo dicevo più addietro, le fonti di esso, tanto piacevolmente svelate da Hume (l'adulazione ipocrita ed una fiducia oltraggiosa nella sua efficacia), non ci spiegassero benissimo in qual modo abbia potuto nascere.

Ma inoltre, ai sofismi palpabili con cui Leibnitz vuole stabilire che il nostro mondo è il migliore dei mondi possibili, si può opporre seriamente e lealmente la prova che desso è il peggiore possibile. Perciocchè si dice «*possibile*» non tutto ciò che piace alla fantasia di sognare, ma ciò che può esistere e sussistere effettivamente. Ora il mondo è combinato in maniera tale che non può esistere se non a grande stento; e se fosse disposto un po' meno bene non potrebbe più sussistere. Per conseguenza un mondo peggiore, non potendo sussistere, non è possibile: dunque il nostro mondo è il peggiore dei mondi possibili. Perchè non è soltanto nel caso in cui i pianeti venissero a dar di cozzo col capo gli uni contro gli altri che la terra sarebbe annullata: basterebbe che di tutte le perturbazioni che il loro cammino subisce realmente una sola continuasse nel suo accrescimento in luogo di compensarsi colle altre; gli astronomi sanno quanto sieno fortuite le circostanze che vi si oppongono, fra cui la principale sta nel rapporto irrazionale dei periodi di rivoluzione: essi hanno trovato, a forza di calcoli, che il risultato definitivo è rassicurante, e che il mondo può esistere e continuare quale è. Speriamo, quantunque Newton sia d'altro parere, che non vi abbia errore nelle loro cifre, e che il *perpetuum mobile* realizzato dal nostro sistema planetario non sia esposto, come tutti gli altri, ad arrestarsi un giorno. — Inoltre la crosta solida del globo alberga potenti forze naturali che, messe in libertà dal caso, spezzerebbero il loro involucro con tutti gli esseri viventi che sostiene, come è già successo per lo meno tre volte finora, e come succederà più di qualche volta in avvenire. Un terremoto di Lisbona o di Haiti, un seppellimento di Pompei, non sono che giochi, allusioni meschine ad una simile possibilità. Una piccola alterazione dell'atmosfera, inapprezzabile all'analisi chimica, produce il colera, la febbre gialla, la morte nera ed altre malattie che rapiscono gli uomini a milioni; un'alterazione più grande spegnerebbe ogni vita sulla terra. Un leggiero accrescimento di temperatura seccherebbe tutti i fiumi e tutte le sorgenti. — Gli animali non hanno se non quello che occorre loro strettamente di organi e di forze per procurarsi con fatica estrema di che provvedere il mantenimento a sè stessi ed alla loro progenitura: per questo quando una bestia ha perduto un membro, o l'uso di un membro, è il più delle volte condannata a perire. Malgrado l'aiuto potente dell'intelligenza e della ragione, i nove decimi degli uomini han-

no da lottare continuamente col bisogno: sempre sull'orlo dell'abisso, non durano se non mercè sforzi e fatiche immense. Noi dunque vediamo in ogni cosa con quanta parsimonia sieno state accordate le condizioni d'esistenza all'insieme, come agli individui; la misura basta appena, e non eccede mai: perciò la vita individuale passa in una lotta continua per l'esistenza, minacciata di distruzione ad ogni istante. E siccome tale minaccia si realizza tanto spesso, così si è dovuto provvedere, per mezzo di una soprabbondanza straordinaria di germi, a che la distruzione degli individui non cagionasse quella delle specie, a cui soltanto s'interessa effettivamente la natura. — Dunque, per un mondo che deve esistere, il nostro è tanto cattivo quanto può esserlo, come volevamo dimostrare. — Gli avanzi pietrificati di animali che hanno vissuto altra volta sulla terra, e che appartengono a specie interamente diverse da quelle che l' abitano oggi, ci presentano, come verificazione, le testimonianze di mondi la cui esistenza era divenuta impossibile; per conseguenza di mondi che erano un po' più cattivi ancora del peggiore dei mondi possibili.

In sostanza l'ottimismo è la lode immeritata che il vero creatore del mondo, il voler-vivere, tributa a sè stesso quando si contempla con compiacenza nella sua opera: d'onde risulta che questa dottrina non solo è falsa, ma anche immorale. Perciocchè presenta la vita come uno stato degno d'invidia, e dice che scopo di essa è la felicità. Partendo di qui, ciascuno crede d'aver diritti ben fondati alla felicità ed alla gioia, e se, come succede molto spesso, non li ottiene, s'immagina che gli si abbia fatto torto e che lo scopo della sua esistenza sia fallito: mentre è più preciso (sull'esempio del brahmismo, del buddismo e del vero cristianesimo) considerare come fini della vita il lavoro, la privazione, il bisogno e il dolore, colla morte che incorona il tutto, perchè allora si giungerà alla negazione del voler-vivere. Il Nuovo Testamento ci presenta il mondo come una valle di lagrime e la vita come una purificazione: il simbolo del cristianesimo è uno stromento di martirio. Per questo quando l'ottimismo fece la sua apparizione con Leibnitz, Shaftesbury, Bolingbroke e Pope, l'obbiezione generale che incontrò si fu che esso non poteva conciliarsi col cristianesimo, ciocchè Voltaire riferisce e spiega nella prefazione del suo bel poema «*Il disastro di Lisbona*», pure diretto espressamente contro l'ottimismo. Mi piace esaltare questo grand'uomo e difenderlo dagli insulti di un'accozzaglia venale di scribacchiatori tedeschi; lo mettono incontestabilmente al di sopra di Rousseau, quali prove d'una maggiore profondità di mente, le tre conclusioni a cui egli arriva e che sono: 1) Il predominio del male e la miseria della vita, verità di cui era profonda-

mente convinto; 2) La rigorosa necessità degli atti della volontà; 3) La verità della massima di Locke secondo la quale la sostanza pensante potrebbe esser benissimo materiale. Rousseau invece combatte tutti questi punti per mezzo di pure declamazioni nella sua « *Profession de foi du vicaire savoyard* », insipido filosofismo da predicatore protestante; e così pure nelle stesse mire, appoggiato sopra un ragionamento goffo, superficiale e logicamente falso, intraprende una polemica in favore dell'ottimismo contro il bel poema ricordato or ora nella lunga lettera del 18 agosto 1756, indirizzata a Voltaire unicamente a tale scopo. Del resto tratto caratteristico e *πρωτον ψευδος* di tutta la filosofia di Rousseau si è il sostituire al dogma cristiano del peccato originale e della corruzione primitiva del genere umano una bontà originale ed una perfettibilità illimitata che furono sviate dal loro cammino dalla civilizzazione e dalle conseguenze di questa; ed allora egli fonda su ciò il suo ottimismo e il suo umanitarismo.

Come Voltaire, nel *Candide*, combatteva l'ottimismo nella sua solita maniera, facendo dell'ironia, così Byron lo combattè a suo modo, seriamente e tragicamente, nell'immortale capolavoro *Caino*, che gli valse la gloria di attirargli le invettive di Fed. Schlegel, l'oscurantista. — Se, per concludere, e per corroborare le mie vedute, volessi qui riferire le sentenze che i grandi ingegni di tutti i tempi hanno pronunciato contro l'ottimismo, non cesserei mai dal produrre citazioni, perchè non ve n'ha uno che non abbia espresso energicamente la sua convinzione sulle miserie del nostro mondo. Così, non ad appoggio della mia opinione, ma semplicemente ad ornamento di questo capitolo, voglio finirlo con qualche sentenza in proposito.

Constatiamo prima di tutto che i greci, quantunque fossero ben lungi dall'avere sul mondo le stesse vedute del cristianesimo o delle religioni dell'alta Asia, e quantunque restassero francamente sul terreno dell'affermazione del voler-vivere, tuttavia erano profondamente impressionati dalle tristezze dell'esistenza. Lo prova già l'invenzione della tragedia, che loro appartiene. Ne troviamo un'altra prova in un uso di cui Erodoto fece parola per il primo (V. 4), e che fu poi ricordato di frequente: i Traci avevano per costume di solennizzare le nascite con lamentazioni in cui enumeravano tutti i mali che nella vita spettavano al nuovo nato; in cambio festeggiavano i loro morti con allegrie e li felicitavano di essersi sottratti ormai a tanti dolori; ciocchè Plutarco (*De audiend. poet.*, in fine) espresse stupendamente così: « *Piangi chi nacque: ci venne in tanti mali! Ma se per lo con-* « *trario chi morì riposò dai travagli, lieto con buoni augurî man-* « *dalo fuori di casa* ». Non per una figliazione storica, ma per

un'identità morale su questo punto, i messicani davano il benvenuto alla loro prole così dicendo: «*Figlio mio, tu sei destinato* «*al dolore; dunque soffri, tollera e taci*». Dominato dagli stessi sentimenti, Swift (secondo la biografia di lui scritta da Walter Scott) soleva da lungo tempo celebrare l'anniversario della sua nascita come un giorno di lutto, non di festa; nè mancava mai allora di leggere quel passo della Bibbia ove Giobbe deplora e maledisce il giorno in cui nella casa di suo padre si disse: è nato un figlio.

Sarebbe troppo lungo trascriver qui il brano ben noto dell'Apologia di Socrate, ove Platone fa dire a questo filosofo, il più savio fra i mortali, che la morte, se pur ci togliesse la coscienza, sarebbe sempre un beneficio immenso, visto che un dormire profondo e senza sogni è preferibile a qualunque giorno della vita, anche della più felice.

Ecco una massima di Eraclito: «*La vita ha nome di vita*: «*il fatto è la morte*» (*Etymologicum magnum, voce βιος,* e parimenti *Eustath. ad Iliad., I, p.* 31).

Il passo seguente di Teognide è celebre: «*Prima di tutto* «*sarebbe ottima cosa pegli umani il non esser nati, nè aver* «*veduto la luce del sole fiammante; poi che il nato varcasse ben* «*presto le porte dell' Averno e fosse sepolto gravato di molta* «*terra*».

Sofocle nell'*Edipo a Colone* (1225) ci dà il compendio seguente: «*Il non esser nato vince ogni ragione; quando poi alcuno* «*nacque, l'andare assai presto colà donde venne*».

Euripide dice: «*Tutta la vita degli uomini è dolorosa e non* «*v'è riposo dai travagli*» (*Hippol.* 189). Ciocchè aveva già detto Omero: «*Non v'ha cosa più misera dell'uomo fra tutte quante* «*sulla terra respirano e si muovono*» (*Il.* XVII, 446). Plinio stesso aveva scritto: «*Per la qual cosa stimi ognuno esser questo il* «*primo fra i rimedî dell'anima, che, cioè, di tutti i beni che la* «*natura ha dato all'uomo nessuno è migliore che il morir presto*» (*Hist. nat.* 28, 2).

Shakespeare così fa parlare il vecchio Arrigo IV: «*O Dio!* «*se si potesse leggere il libro del destino e vedere le rivoluzioni* «*del tempo,.... se si comprendesse in qual guisa le circostanze* «*si facciano beffe di noi, e di quali diversi liquori le vicissitudini* «*delle cose riempiano la coppa della mobile fortuna, il più felice* «*dei giovani, scoprendo il viaggio in cui si è impegnato, i peri-* «*coli superati e le prove avvenire, vorrebbe chiudere il libro, ar-* «*restarsi e morire*».

E finalmente Byron: «*Conta le gioie che le tue ore hanno* «*veduto, conta i tuoi giorni liberi da angoscie, e sappi, checchè*

« *tu possa esser stato, che v'ha qualche cosa di meglio*: *il non* « *essere* ».

Anche Baldassarre Graciano ci dipinge la miseria dell'esistenza sotto i colori più neri nel *Criticon, Parte* I, Crisi 5 in principio e Crisi 7 in fine, dove presenta la vita come una farsa tragica.

Ma nessuno ha trattato l'argomento in modo così completo e così profondo come, ai nostri giorni, il Leopardi. Ei ne è tutto penetrato, tutto imbevuto. Suo tema costante è l'ironia e il dolore della nostra esistenza, che dipinge in ogni pagina dei suoi scritti con tale varietà di forme e di espressioni, con tale ricchezza d'immagini che, lungi dallo stancare, interessa e commuove sempre.

CAPITOLO 47 (1).

DELLA MORALE.

A questo punto dei complementi in corso esiste una grande lacuna proveniente dall'aver io già trattato sulla morale, nel suo senso più ristretto, nelle mie due memorie di concorso pubblicate sotto il titolo: « *I problemi fondamentali dell' etica* ». Ho detto più volte che, allo scopo di non ripetermi, suppongo nota l'opera al lettore. Qui dunque non mi resta che da spigolare alcune considerazioni complementari ed isolate che non potevano esser discusse in quegli scritti, il cui contenuto principale era già prestabilito dalle Accademie, svolgendo specialmente certe questioni che richiedono un punto di vista più elevato di quello comune a cui ero obbligato di tenermi nelle monografie citate. Il lettore non dovrà dunque trovar strano di vederle qui riunite a frammenti. Del resto questo lavoro è continuato nei capitoli 8 e 9 del II volume dei *Parerga*.

Le questioni sulla morale sono senza confronto più importanti di quelle che riguardano la fisica od altro: ciò viene perchè esse toccano direttamente la cosa in sè, vale a dire studiano il fenomeno in cui, fra tutti, la cosa in sè, illuminata direttamente dall'intelligenza, manifesta l'essenza sua come volontà. Le verità fisiche invece entrano affatto nel dominio della rappresentazione, del fenomeno, e mostrano unicamente le regole secondo le quali i fenomeni meno elevati della volontà arrivano alla rappresentazione. — Inoltre le considerazioni fisiche sul mondo, seb-

(1) Questo capitolo si riferisce ai §§ 55, 62 e 67 del vol. I

bene svolte in modo profondo e con buon successo, non danno risultati che possano consolare: a ciò conducono soltanto le considerazioni morali, perchè con esse si aprono alla nostra contemplazione le profondità intime del nostro essere.

Ma solo la mia filosofia accorda alla morale il suo pieno ed intero diritto, perciocchè solamente se l'essere umano è uscito dalla sua stessa volontà, se l'uomo è, nel senso più ristretto della parola, sua propria opera, i suoi atti gli appartengono interamente e gli sono realmente imputabili. Se invece si ammette ch'egli ha avuto qualche altra origine o che è l'opera di qualche essere differente da lui, ogni colpa ricade su questa origine o su questo creatore. Perchè OPERARI SEQUITUR ESSE.

Stabilire la relazione che unisce la forza che produce il fenomeno del mondo, e che ne determina per conseguenza la natura, colla moralità dei sentimenti, dare così per base all'ordine fisico del mondo un ordine morale, — ecco, fino da Socrate, il problema costante della filosofia. Il deismo lo aveva risolto in modo puerile, che non poteva soddisfare l'umanità giunta all'età matura. Non appena osò mostrarsi, il panteismo venne a combatterlo, stabilendo che la natura porta in sè stessa la forza in virtù della quale essa si produce. Ma così la morale doveva sparire. Spinoza tenta bene di tanto in tanto di salvarla per mezzo di sofismi, ma il più delle volte l'abbandona, e, con una sicurezza che stupisce e muove a sdegno, dichiara che la distinzione fra giusto ed ingiusto, e in generale fra bene e male è di pura convenzione, dunque nulla in sè. (Si veda ad esempio: *Eth.*, *IV. prop.* 37, *schol.* 2). Generalmente parlando, Spinoza, dopo esser stato per più di un secolo oggetto di un disprezzo immeritato, ai nostri giorni gode troppa stima per una reazione nel movimento dell'opinione pubblica. — Il panteismo deve sempre soccombere di fronte alle esigenze imperiose della morale, come pure in presenza del male e dei dolori del mondo. Se l'universo fosse una teofania, gli atti dell'uomo ed anche quelli dell'animale sarebbero tutti egualmente divini: nulla vi sarebbe da biasimare e nulla da lodare a preferenza d'altra cosa, per conseguenza la morale più non esisterebbe. Per questo il panteismo, rimesso in onore nel tempo stesso che Spinoza, ha prodotto una profonda decadenza della morale; l'etica oggidì è arrivata a non esser più se non un semplice trattato della vita pubblica e privata, come se lo scopo supremo della vita fosse il *filisteismo,* una esistenza, cioè, borghese e metodica, impiegata a gustare la più gran somma possibile di benessere. Bisogna tuttavia riconoscere che il panteismo non ha condotto a simile goffaggine se non dopochè, con mezzi noti (e per un fraudolento abuso del: «*e quovis ligno fit Mercurius*»), si ebbe trasformato in filosofo eminente un cervello volgare come Hegel, allorquando nessuno poteva più far

sentire la propria voce, salvo la turba dei discepoli di costui, subornati dapprima, poi semplicemente resi imbecilli (1). Attentati simili contro lo spirito umano non restano impuniti: il seme è germogliato. Più tardi, sempre nello stesso ordine d'idee, si è preteso che l'etica trovava un tema degno di sè nei fatti e nelle gesta delle masse soltanto, non negli atti individuali. Non v'ha nulla di più assurdo di tale opinione, fondata sopra il più basso realismo. L'essenza del mondo, il voler-vivere, esiste intero e individuale in ogni essere isolato; il microcosmo equivale al macrocosmo. Le masse non contengono niente di più che l'individuo. La morale non si occupa dei fatti e dei risultati; il solo volere la interessa, e il volere non agisce se non nell'individuo. Si è il destino individuale che determina la morale, non quello dei popoli, che esiste solamente nel mondo dei fenomeni. A dir vero i popoli non sono che astrazioni: i soli individui esistono realmente. — Ecco dunque quali sono i rapporti del panteismo colla morale. — I mali e i dolori del mondo erano già in completo disaccordo col deismo, ciocchè obbligava i deisti a ricorrere, per tentare di sostenere il loro sistema, ad ogni sorta di scappatoie, di teodicee, che dovettero soccombere sotto gli argomenti schiaccianti di Hume e di Voltaire. Il panteismo poi è assolutamente insostenibile di fronte a questo lato così deplorevole del mondo. Infatti se si considera il mondo dal lato esterno e puramente fisico, fermandosi a quell'ordine costante che presta all'insieme una eternità relativa, si può ancora con tutto rigore, però sempre allegoricamente, dichiararlo un dio. Ma se si penetra nell'interno, se al lato soggettivo si aggiunge l'oggettivo e morale, col suo eccesso di bisogni, di affanni, di torture, di discordie, di cattiverie, d'infamie e di follie, allora si scorge subito con terrore come davanti a sè non si abbia altro che una teofania. — Io ho dimostrato, e lo provai nella mia opera «*La volontà nella natura*», che la forza motrice ed attiva nella natura è identica colla volontà che sta in noi. Così l'ordine morale è messo in relazione effettiva ed immediata colla forza che produce il fenomeno del mondo. Perciocchè alla natura della volontà deve corrispondere precisamente il suo fenomeno: su ciò si fonda la GIUSTIZIA ETERNA, di cui trattai nei §§ 63 e 64 del primo volume; con ciò il mondo, quantunque esistente per forza propria, acquista una tendenza morale costante. Il problema, discusso da Socrate in poi, ha dunque per la prima volta trovato la sua soluzione vera, e la ragione, nelle sue meditazioni sulla morale, può così soddisfare a tutte le esigenze. — Mai però ho preteso di fondare una filosofia che non lasciasse alcuna questione senza risposta. In

(1) Bisticcio intraducibile colle parole *subornirter* e *bornirter*.
(*Nota del Trad.*).

questo senso la filosofia sarebbe un'impossibilità: costituirebbe la dottrina dell'onniscienza. Tuttavia *est quadam prodire tenus, si non datur ultra*: v'ha un limite estremo a cui la meditazione può giungere e fino a cui può rischiarare la notte della nostra esistenza, sebbene l'orizzonte resti fra le tenebre. Questo limite, la mia teoria l'ha trovato nel voler-vivere che, dopo aver conosciuto il suo fenomeno, si afferma o si nega. Ma credo che pretendere d'andare ancora più avanti sia come se si tentasse di volare al di là dell'atmosfera. Noi dobbiamo fermarci qui, ad onta di tutti i problemi che sorgono dai problemi già risolti. Non dimentichiamo ciocchè ho svolto nel primo mio scritto filosofico, nel trattato sul principio di ragione, edito già nel 1813, vale a dire che la validità di questo principio si limita al fenomeno.

Passando ora ai complementi di alcune considerazioni isolate, voglio anzitutto citare qualche brano di poeti classici in appoggio della spiegazione che ho dato sulla facoltà di piangere al § 67 del primo volume, ove dicevo che questa ha origine da un sentimento di compassione verso sè stessi. — Alla fine del canto VIII dell'Odissea, Ulisse, che il poeta fino allora non ci aveva mai mostrato piangente, si scioglie in lagrime quando alla corte del re dei Feaci, prima d'essersi fatto conoscere, sente il cantore Demodoco celebrare la sua vita e le passate sue gesta, perchè il ricordo della magnificenza d'altri giorni contrasta colla sua miseria attuale. Dunque non è questa direttamente, ma la rappresentazione oggettiva di essa, l'immagine del presente ridestata da quella del passato, che lo induce al pianto: egli ha pietà di sè medesimo. — Euripide dà lo stesso sentimento ad Ippolito che, condannato senza colpa, deplora la sua sorte: «*Oh! se mi* «*fosse concesso di veder me medesimo dirimpetto, quanto non* «*piangerei i mali che soffro!*». Finalmente come ultima prova ecco un aneddoto che tolgo dal periodico inglese «Herald» del 16 luglio 1836. Il cliente d'un avvocato, dopo aver sentito costui patrocinare la sua causa davanti i giudici, scoppiò in singhiozzi ed esclamò: «*Non credevo di aver sofferto neppure la metà dei* «*miei dolori, prima di averli sentiti raccontare!*».

Ho dimostrato al § 55 del primo volume come sia possibile un vero rimorso morale, ad onta dell'immutabilità del carattere, immutabilità che è tuttavia il fondo reale della volontà umana: devo ora aggiungervi la spiegazione che segue, dopo aver stabilite alcune definizioni. — Chiamo INCLINAZIONE qualunque suscettibilità della volontà, più forte pei motivi di una certa categoria. La PASSIONE è un'inclinazione talmente forte che i motivi che la decidono agiscono sulla volontà con una potenza più grande di quella di qualunque altro motivo contrario, ciocchè rende onnipotente la loro azione e riduce la volontà ad una parte PASSIVA.

Notiamo però che le passioni arrivano di rado a quel grado che corrisponde interamente alla definizione, e che d'ordinario esse non meritano il loro nome se non in modo approssimativo; esiste ancora qualche contro-motivo capace, a un bisogno, d'impedir loro di agire, a condizione però di essere perfettamente riconosciuto. L'EMOZIONE è un'eccitazione della volontà, irresistibile quanto la passione, ma passeggiera: quivi il motivo non attinge mai la sua forza in qualche inclinazione profondamente radicata, ma semplicemente nel fatto del suo improvviso apparire, che impedisce, per il momento, la reazione di tutti gli altri motivi; questi impallidiscono davanti l'estrema vivacità della sua immagine o restano mascherati in certa maniera dalla troppo grande vicinanza di esso: i contro-motivi non possono dunque giungere fino alla coscienza per influenzare la volontà, dimodochè qualunque possibilità di riflettere e così pure qualunque libertà intellettuale (1) sono, fino a un certo grado, soppresse. È chiaro che l'emozione sta alla passione come il delirio della febbre alla pazzia.

Stabilite queste definizioni, io dico che il rimorso morale si produce quando, prima di compiere un atto, l'uomo vi è spinto da una inclinazione che non gli lascia tutta la sua libertà di mente, impedendo così all'intelletto suo di vedere tutti i motivi che si oppongono a ciò che è per fare, e richiamandolo invece su quelli che ve lo inducono. Ora, commessa l'azione, questi motivi restano neutralizzati dal fatto stesso, e per conseguenza più non agiscono. Allora la realtà fa vedere all'intelletto i motivi contrarî nelle conseguenze già nate dell'atto; e l'intelletto riconosce subito che essi avrebbero vinto se fossero stati convenientemente compresi e valutati. L'uomo s'accorge di aver commesso un'azione che non era realmente conforme alla sua volontà, e tale conoscenza costituisce il rimorso. Egli non ha agito con una piena libertà intellettuale, poichè tutti i motivi non hanno potuto esercitare la loro influenza. Ciocchè allontana i contro-motivi si è, nelle azioni inconsiderate, l'emozione, e nelle azioni meditate la passione. Ma questo può anche succedere perchè l'uomo, malgrado la ragione che gli fornisce i contro-motivi sotto una forma astratta, non ha immaginazione bastante per vederne il quadro in tutta la sua larghezza e in tutta la sua verità. Come esempî di quanto precede abbiamo tutti i casi d'assassinio per vendetta, per gelosia o per cupidigia: appena commesso il delitto, i motivi spariscono; allora la giustizia, la pietà, i ricordi d'un'antica amicizia alzano la voce e fanno comprendere tutto quello che avrebbero detto prima se si fosse loro accordata la parola; al-

(1) Questa è spiegata nella mia memoria sul libero arbitrio.

lora viene il rimorso crudele che ripete: «*Se ciò non fosse fatto,* «*non si farebbe più a nessun prezzo*». Tale sentimento è descritto mirabilmente bene nell'antica ballata Scozzese «*Edward, Edward*», che Herder ha tradotto in tedesco. — Si può in modo analogo provare rimorsi egoisti per aver trascurato il proprio interesse, quando, per esempio, dopo un matrimonio irragionevole concluso per amore, la passione si è spenta e tutti i motivi d'interesse personale, d'indipendenza perduta o d'altro, che si opponevano ad una siffatta unione, si presentano alla coscienza tenendo un linguaggio che sarebbe stato udito prima se si avesse loro permesso di parlare. — Tutti gli atti di simile natura provengono dunque in realtà da una debolezza relativa dell'intelletto, il quale si lascia dominare dalla volontà quando, imperterrito, avrebbe dovuto attendere inesorabilmente alla funzione che gli spetta, di presentare i motivi. La veemenza del volere qui non è se non la causa mediata, nel senso che intorbida l'intelletto, e si prepara così il rimorso. — Ciò che si chiama SAGGEZZA, *σωφροσυνη,* in opposizione ad un carattere passionato, consiste nel fatto che la volontà non domina mai l'intelletto fino al punto d'impedirgli di esercitare le sue funzioni, consistenti nell'esporre i motivi in una maniera distinta, completa e chiara, *in abstracto* per la ragione, e *in concreto* per l'immaginazione. Tale risultato può esser prodotto tanto dalla moderazione e dalla debolezza del volere, quanto dalla forza dell'intelletto. Occorre solo che quest'ultimo sia *relativamente* abbastanza forte per la volontà esistente; in altre parole, bisogna che intelletto e volontà sieno in un rapporto reciproco conveniente.

Ai punti principali della teoria del diritto esposti al § 62 del primo volume ed al § 17 della mia memoria sul fondamento della morale, devo aggiungere le spiegazioni seguenti:

Coloro che, con Spinoza, negano che esista un diritto fuori dello Stato, confondono il diritto coi mezzi per farlo valere. È certo che desso non ha protezione assicurata se non nello Stato, ma la sua esistenza ne è affatto indipendente. La forza può opprimerlo, mai però sopprimerlo. Lo Stato altro non è che una istituzione di protezione divenuta necessaria a causa degli attacchi d'ogni sorta a cui l'uomo si trova esposto; non potendosi difendere da solo, questi ha bisogno di un'alleanza con gli altri uomini. Scopo dunque dello Stato sarà:

1) La protezione all'esterno, necessaria tanto contro le forze della natura inanimata o contro le bestie feroci, quanto contro l'uomo e contro i popoli stranieri: questo secondo caso è il più frequente e il più importante, perciocchè il peggiore nemico dell'uomo è l'uomo: *homo homini lupus.* In vista di tale risultato le nazioni convengono, almeno a parole se non coi fatti, sul prin-

cipio di conservare le une verso le altre un'attitudine difensiva, e mai aggressiva, riconoscendo con ciò il DIRITTO DELLE GENTI. Questo in fondo non è se non il diritto naturale trasportato sul solo dominio d'attività pratica che gli sia restato, ossia nei rapporti di popolo a popolo: esso soltanto può regnar qui, perchè l'altro suo figlio, il diritto positivo, quantunque più robusto, ha bisogno, per farsi obbedire, d'un giudice e d'un esecutore. Il diritto delle genti stabilisce, per conseguenza, nei rapporti fra nazioni, un certo grado di moralità, il mantenimento del quale è una questione di onore per l'umanità. Il tribunale cui competono i processi sorti su questo terreno è l'opinione pubblica.

2) Protezione all'interno, vale a dire protezione dei membri d'uno stato gli uni dagli altri; così dunque garanzia d'un DIRITTO PRIVATO mediante il mantenimento d'uno *stato di cose legale,* consistente nel concorso delle forze di tutti a proteggere il singolo individuo: d'onde risulta il fenomeno che tutti i cittadini sembrano esser leali, vale a dire giusti; in altre parole, pare che nessuno vorrebbe far torto ad altrui.

Ma siccome in tutte le cose umane la soppressione di un male apre il più delle volte la porta ad un altro male, così i due ordini di protezione qui sopra esposti producono la necessità d'una nuova protezione, cioè:

3) Protezione contro il protettore, vale a dire contro colui o coloro a cui la società ha affidato l'esercizio della protezione: la garanzia dunque del DIRITTO PUBBLICO. Il mezzo più efficace ad ottenere questo fine sembra essere la distinzione e la separazione della trinità di cui si compone il potere protettore nei poteri legislativo, giudiziario ed esecutivo, esercitati ciascuno da mandatarî diversi, indipendenti gli uni dagli altri. — Il grande vantaggio, l'idea fondamentale stessa della monarchia, parmi essere che, siccome l'uomo resta sempre uomo, bisogna metterne uno abbastanza in alto, e dargli tanta autorità, ricchezza, sicurezza ed assoluta inviolabilità, che non gli resti più nulla a desiderare, da sperare, da temere per la sua persona; si annulla in tal modo, per neutralizzazione, l'egoismo che gli è proprio, come a tutti gli umani, e così lo si rende atto, quasi non fosse più un semplice mortale, a praticare la giustizia e a non avere più in vista l'interesse suo, ma unicamente il pubblico bene. Sta qui l'origine di quel prestigio, per così dire sovrumano, che accompagna dovunque la dignità regale e stabilisce una immensa differenza tra questa ed una semplice presidenza. Perciò la dignità regale dev'essere ereditaria e non elettiva, in parte perchè il sovrano non possa vegliare sugl'interessi dei suoi discendenti se non curando gl'interessi dello Stato, poichè questi si confondono allora con quelli della sua dinastia.

Quando a lato di tale mandato di protezione, lo Stato se ne attribuisce altri di sua invenzione, succede facilmente che questi ultimi mettano in pericolo il primo.

Ho detto che il DIRITTO DI PROPRIETA' deriva unicamente dal lavoro applicato alle cose. Questa verità, enunciata molte volte, si trova rinvigorita in modo considerevole per esser stata sostenuta anche praticamente in una dichiarazione dell'ex-presidente degli Stati Uniti Quincy Adams, dichiarazione che si può leggere nella *Quarterly Review* del 1840, N. 130, e nella *Bibliothéque universelle de Genéve,* luglio 1840, N. 55, che l'ha riprodotta. Ecco il passo pel nostro argomento: « Alcuni moralisti hanno posto « in dubbio il diritto che avrebbero gli Europei di stabilirsi nelle « regioni abitate dai popoli primitivi dell'America. Ma hanno essi « studiato abbastanza la questione? Il diritto di proprietà degli « Indiani stessi, nella maggior parte del territorio, è fondato so- « pra una base incerta. Sicuramente il diritto naturale garantisce « loro la proprietà dei campi coltivati, delle abitazioni, dei ter- « reni necessarî al loro mantenimento, e così di tutto ciò che il « lavoro personale avrebbe procurato a ciascuno di essi. Ma qual « diritto ha il cacciatore sulle immense foreste che il caso gli ha « fatto percorrere nel cercare la selvaggina? », ecc. — Anche tutti coloro che ai nostri giorni ebbero da combattere il comunismo con ragionamenti (l'arcivescovo di Parigi, per esempio, nella sua pastorale del giugno 1851), hanno sempre messo avanti, come argomento principale, che la proprietà è il frutto del lavoro, rappresentando per così dire un lavoro corporificato. — Ciò prova ancora una volta che il diritto di proprietà non può fondarsi se non sul lavoro applicato alle cose, poichè soltanto a questo titolo esso è riconosciuto volontariamente dagli altri, e ad un tempo valevole moralmente.

Troviamo ancora una conferma, d'altro genere, di questa verità nel fatto morale che, quantunque la legge in certi paesi punisca la caccia furtiva così severamente come il furto di danaro, tuttavia l'onore borghese, che nell'ultimo caso è irrevocabilmente perduto, non è menomato nel primo; il cacciatore furtivo, se non si è reso colpevole di qualche altro misfatto, avrà forse biasimo, ma non sarà mai tenuto per disonorato, nè verrà sfuggito da tutti come un ladro. Perciocchè i principî dell'onore borghese sono fondati sul diritto morale e non sul semplice diritto positivo: la cacciagione non essendo cosa suscettibile di ricevere un lavoro, non può divenire oggetto d'una proprietà stabilita moralmente; un diritto simile è interamente positivo, e non è riconosciuto in morale.

Secondo il mio modo di vedere il DIRITTO PERSONALE deve aver per principio di colpire non l'uomo, ma l'atto, affinchè questo non

si rinnovi: il colpevole altro non è che l'istromento del fatto, e lo si punisce soltanto perchè la legge conservi la sua forza preventiva. Di qui l'espressione: «*cader sotto i colpi della legge*». Secondo le dottrine di Kant, che conducono al *jus talionis,* non è colpito l'atto, ma l'uomo. — Anche il sistema penitenziario mira a punire l'individuo per indurlo a correggersi: è così abbandonato lo scopo comminatorio proprio della pena per cercare lo scopo molto problematico della correzione. Ora, è sempre una cosa molto incerta il voler ottenere due risultati in una volta, specialmente quando i due risultati in qualche modo si contrariano a vicenda. L'educazione è un beneficio e la pena un male; il sistema penitenziario pretende realizzare le due cose ad un colpo. — Inoltre, per quanto grande sia la parte della brutalità e della ignoranza, unita alle condizioni esterne della povertà nella perpetrazione del maggior numero di delitti, non bisogna credere che siano queste le cause principali; lo prova il fatto che un'infinità di gente altrettanto ignorante e povera non diventa colpevole. Ciò che importa dunque è sempre il carattere morale dell'individuo; ora, desso è assolutamente invariabile: l'ho dimostrato nella mia memoria sul libero arbitrio. Così un miglioramento morale effettivo riesce impossibile; non si può che prevenire gli atti con leggi comminatorie. A lato di questo si giungerà fors'anche a rettificare la conoscenza, a ridestar l'amor del lavoro: resta però a sapere quale risultato se ne potrà ottenere. Da tale scopo della pena, già esposto nel testo, risulta pure che il soffrire apparente deve essere quanto meglio sia possibile superiore al soffrire reale. Ora, la reclusione cellulare fa il contrario: le immense torture che infligge non hanno testimonî, e coloro che non la conoscono per esperienza non possono comprenderla in antecipazione: dunque non intimidisce. A colui che l'indigenza e il bisogno indurrebbero al delitto, essa presenta come minaccia il polo opposto della miseria umana, la noia; ma, come Goethe ha giustamente osservato: «*Quando un grande dolore ci ha col-*«*piti, vorremmo veder giungere la noia*». La prospettiva della noia non lo tratterrà dunque più della vista di quelle prigioni monumentali che i galantuomini fabbricano per i bricconi. Ma anche a voler considerare tali istituzioni penitenziarie come case di educazione, ci sarebbe sempre da lamentare che non ne sia permesso l'ingresso se non ai delitti, a quei delitti che esse avrebbero dovuto prevenire.

Ciocchè Beccaria dice delle pene, che dovrebbero essere proporzionate ai delitti, non è fondato sull'espiazione che rappresenterebbero, ma bensì sulla convenienza che il pegno sia in rapporto col valore della cosa garantita. Per questo chiunque ha diritto di domandare che la vita altrui risponda della sicurezza della vita propria, mentre non ha lo stesso diritto quando si tratta di

garantire la sua proprietà, perchè in tal caso basta la libertà altrui o qualche altro pegno. Dunque la pena di morte è indispensabile a garantire la vita dei cittadini. A coloro che vorrebbero abolirla non v'ha che da rispondere: «*Cominciate col bandire dal* «*mondo l'omicidio, dopo di che potreste sopprimere la pena di* «*morte*». Il tentativo ben deciso d'omicidio dovrebbe esser punito di pena capitale come l'omicidio stesso, perchè la legge intende a punire l'azione, non a vendicarsi dell'esito. In generale, si è nel danno da prevenire che si troverà sempre la graduazione precisa per proporzionare la pena da stabilire, e non nell'indegnità morale dell'atto proibito. Così la legge può a buon diritto punire coll'imprigionamento colui che lasciasse cadere un vaso di fiori dalla finestra, oppure proibire sotto minaccia dei lavori forzati il fumare tabacco nelle foreste durante l'estate, permettendolo in inverno. Ma punire colla morte, come in Polonia, l'uccisione di un toro selvatico eccede ogni misura, perchè la conservazione della specie *urus* non dev'essere pagata al prezzo della vita umana. A lato della grandezza del danno eventuale, per fissare la pena, bisogna pure tener conto della potenza dei motivi che hanno spinto a commettere un atto proibito. Se la pena avesse realmente in vista l'espiazione, la rappresaglia, il *jus talionis,* una scala affatto diversa servirebbe a misurarla. Ma il codice penale non dev'esser altro che una nomenclatura dei motivi d'astensione per tutti i delitti possibili: per questo bisogna che ogni contro-motivo sia molto sensibilmente superiore ai motivi inducenti al delitto, e ciò in proporzione del danno che potrebbe risultare dall'azione proibita, e in proporzione della forza che vi spinge, come pure della difficoltà di convincere il colpevole; è necessario inoltre che non sia mai dimenticato che la volontà non è libera, ma può essere determinata per mezzo di motivi, senza di che non vi sarebbe assolutamente la possibilità di agire su essa. — Ecco quanto circa la teoria del diritto.

Nella mia memoria sul libero arbitrio (pag. 50 e seguenti) ho dimostrato che si è la natura primitiva ed invariabile del carattere innato che crea il valore morale dell'esistenza. Sul fatto non v'ha da discutere. — Ma per comprendere un problema in tutta la sua estensione è d'uopo talvolta avvicinare l'una all'altra le antitesi. Procedendo così avremo sotto gli occhi l'incredibile differenza primordiale che esiste tra uomo ed uomo dal lato morale come dal lato intellettuale. Qui nobiltà d'animo e intelligenza; là cattiveria e stupidaggine. Presso l'uno la bontà del cuore si riflette nello sguardo, o i lineamenti portano l'impronta del genio. Presso l'altro la natura ha colle sue mani scolpito nell'ignobile fisonomia i tratti incancellabili della bassezza morale e della stupidità: parrebbe che un essere simile dovesse aver onta

di esistere. E in lui l'interno corrisponde perfettamente all'esterno. È possibile ammettere che ciò non sia se non un puro effetto del caso? Come credere che possano darsi differenze tali, senza qualche colpa o qualche merito di coloro presso cui si manifestano, quando si pensi che esse trasformano l'essere intero, che sono incancellabili, che decidono del corso della vita? Questo basterebbe a mostrarci ad evidenza che l'uomo, in un certo senso, deve essere sua propria opera. Ma d'altra parte possiamo trovare l'origine empirica di queste differenze nella qualità dei genitori, a cui bisogna aggiungere che l'incontro e l'unione di tali genitori è in modo evidente il risultato di circostanze del tutto accidentali. — Considerazioni di simile natura ci conducono irresistibilmente a fare la distinzione fra il fenomeno e la cosa in sè, ciocchè soltanto può darci la soluzione del nostro problema. La cosa in sè non si manfesta che per mezzo delle forme del fenomeno; tutto quello che deriva da esso deve dunque mostrarsi sotto siffatte forme e prender posto nel concatenamento causale: per conseguenza ciò di cui si tratta nel caso nostro si mostra a noi come l'opera d'una direzione misteriosa e incomprensibile di cui il concatenamento esterno e sperimentale delle cose non è che l'istromento; quantunque in tale ingranaggio tutto succeda in virtù di cause, quantunque esternamente tutto riesca necessario e determinato, nondimeno la causa vera sta nell'interno dell'essere che si mostra sotto questo fenomeno. Noi non possiamo, è ben vero, intravvedere la soluzione del problema se non da molto lontano, e, meditandovi, cadiamo in quell'abisso di pensieri che Amleto dice « *thoughts beyond the reaches of our souls* » (1). Ho svolto le mie vedute circa questa direzione delle cose, direzione misteriosa che non può essere presentata allo spirito se non sotto una forma allegorica, in una monografia intitolata: « *Dell' apparente intenzionalità nel destino dell' individuo* »; essa fa parte del primo volume dei « *Parerga.* »

Nella mia memoria sul fondamento della morale, al § 14 ho dimostrato cosa sia l'egoismo in quanto alla sua essenza; a rendere completa la mia esposizione voglio ora provarmi a dimostrare quale sia l'origine di esso. — La natura contraddice sè stessa secondochè parla dell'individuo o dell'insieme, dell'interno o dell'esterno, del centro o della periferia. Il centro suo sta in ogni individuo, ogni creatura essendo il voler-vivere in tutta la sua interezza. Perciò quando essa si esprime per mezzo della voce dell'individuo, questo fosse pure un insetto od un verme, dice così: « Io sono il tutto di tutto: al mondo non v'ha cosa importante « fuori della mia conservazione; il resto può essere annientato

(1) *Idee che sorpassano la portata della nostra mente.*

« perchè è un nulla ». Tale è il suo linguaggio dal punto di vista particolare, o della coscienza di sè; su ciò è fondato l'egoismo d'ogni creatura vivente. Sentiamo adesso come parla dal punto di vista generale, o della coscienza esterna, della coscienza oggettiva, la quale per il momento fa astrazione dall'individuo conoscente: « L'individuo è un nulla, e meno di un nulla. Io di-« struggo ogni giorno milioni di creature, e questo non è per me « che un gioco, un passatempo: abbandono la sorte loro al caso. « il più bizzarro e il più protervo dei miei figli, che dà loro la « caccia a suo piacere. Produco ogni giorno milioni di creature, « senza che la mia forza ne sia affievolita più che non lo sia la « potenza di riflessione dello specchio dal numero d'immagini che « ha riflesso. L'individuo è un nulla ». Quando si ha imparato a comprendere ed a conciliare questa contraddizione flagrante della natura, allora, solamente allora, si è trovata la risposta vera alla domanda, che s'impone, se l'*io* sia perituro od immortale. Io credo di avere contribuito efficacemente, nei primi quattro capitoli di questo libro (IV), a facilitare la comprensione del problema. La spiegazione data or ora può anche esser messa sotto la forma seguente. Riflettendo su sè stesso, l'individuo riconosce nella sua intima essenza, o, ciocchè fa lo stesso, nella sua volontà, la cosa in sè, che è l'unica realtà. Conseguentemente gli pare d'essere il nocciuolo e il centro del mondo, e si attribuisce un'importanza infinita. Se in cambio getta lo sguardo sul mondo esterno, sul campo della rappresentazione, del semplice fenomeno, si riconosce fra la folla infinita degl'individui come un essere affatto insignificante, quasi invisibile. Per conseguenza qualunque individuo, anche il più umile, qualunque *io,* considerato dall'interno, è il tutto d'ogni cosa; considerato dall'esterno è niente, o quasi niente. Ecco dove è fondata la grande differenza tra ciò che si è ai proprî occhi e ciò che si è agli occhi altrui; in altre parole ecco l'origine di quell'egoismo che ciascuno rimprovera agli altri.

L'errore fondamentale che ne deriva si è il credere che noi siamo dei *non-io* gli uni per gli altri. Invece esser giusti, nobili, buoni, è un tradurre in azioni i principî della mia metafisica. — Dire che il tempo e lo spazio non sono che forme della conoscenza, equivale a dire che la formula della metempsicosi: « *Tu « rinascerai sotto l'aspetto di chi fai soffrire, e dovrai subire gli « stessi dolori* », è identica coll'altra formula del brahmanismo, già ricordata più volte: « *Tat twam asi* », *questo sei tu.* — Ogni vera virtù, — l'ho stabilito più d'una volta e specialmente al § 22 della mia memoria sul fondamento della morale, — procede da una conoscenza immediata ed intuitiva dell'identità metafisica di tutti gli esseri. Ma questo non vuol dire che essa risulti da qualche superiorità dell'intelletto; l'intelligenza, anche la più

scarsa, basta a penetrare il principio d'individuazione, ciocchè è qui il punto importante. Ecco perchè il carattere più eccellente può andar unito ad una intelligenza meschina: la nostra carità si ridesta senza bisogno di sforzo intellettuale. Pare piuttosto che ciascheduno vedrebbe traverso il velo del principio d'individuazione, condizione indispensabile, se la volontà non vi mettesse ostacolo: si è questa che colla sua influenza immediata, secreta e tirannica, sull'intelligenza, non le permette di togliersi la benda; sulla volontà dunque ricade sempre alla fin fine la colpabilità, ciocchè sta perfettamente nell'ordine delle cose.

Il dogma della metempsicosi citato or ora, non si diparte dalla verità se non in quanto trasporta nell'avvenire ciocchè esiste al momento attuale. Esso insegna che il mio essere intimo dopo la mia morte andrà in altre creature, mentre davvero vi è già fino d'adesso; la morte altro non fa che dissipare quell'illusione che m'impedisce di avvedermene; precisamente così una quantità innumerevole di stelle brillano di continuo sopra le nostre teste, ma non divengono visibili se non quando la stella più vicina, il nostro sole, è sparita dall'orizzonte. Da questo punto di vista la mia esistenza individuale che, come il sole, spegne per me tutto il resto nella sua irradiazione, in realtà non è che un ostacolo posto fra me e la conoscenza della sfera effettiva del mio essere. E poichè ogni individuo è soggetto, nella sua conoscenza, a tale ostacolo, ne segue che si è l'individuazione che mantiene il voler-vivere in errore circa il proprio essere: dessa è la *Maja* del brahmanismo. La morte confuta questo errore, e lo fa sparire. Io credo che all'avvicinarsi della morte noi sentiamo che una pura illusione limitava fino allora la esistenza nostra alla nostra persona. Abbiamo anzi qualche indizio empirico di ciò in certi stati correlativi della morte, nei quali la coscienza cessa di restar concentrata nel cervello: il più maraviglioso è quello del sonno magnetico; quando il sonno è portato ad un alto grado, varî sintomi dimostrano che il magnetizzato esiste fuori della sua persona, in altri esseri; fra tali sintomi è importantissimo la partecipazione diretta ai pensieri altrui; talvolta pure il magnetizzato acquista la facoltà di conoscere cose lontane ed anche future: si tratterebbe dunque d'una specie d'ubiquità.

Da questa identità metafisica della volontà come cosa in sè, ad onta delle infinite sue manifestazioni, derivano tre fenomeni che possono essere compresi nel concetto generale di SIMPATIA; sarebbero: 1) la *pietà,* fondamento della giustizia e della filantropia (*caritas*); 2) *l'amore sessuale* accompagnato da selezione determinata (*amor*): esso è la vita della specie che stabilisce la sua supremazia sulla vita dell'individuo; 3) la *magia,* compresivi il magnetismo animale e le cure simpatiche. Si può dunque definire la simpatia come la manifestazione empirica dell'identità me-

tafisica della volontà attraverso tutti i suoi fenomeni, indizio d'un concatenamento differente da quello prodotto dalle forme fenomenali che noi comprendiamo sotto il principio di ragione.

CAPITOLO 48 (1).

TEORIA DELLA NEGAZIONE DEL VOLER-VIVERE.

L'uomo ha acquistato l'esistenza e l'essere o per suo volere, vale a dire col proprio consenso, o senza di questo: nel secondo caso un'esistenza come la sua, piena di amarezze e di dolori inevitabili e innumerevoli, sarebbe una flagrante ingiustizia. — Gli antichi, e specialmente gli stoici, i peripatetici e gli accademici, hanno tentato invano di provare che la virtù bastava a rendere felici: l'esperienza protestava altamente. In fondo, la ragione degli sforzi di quei filosofi, ragione di cui essi medesimi non si rendevano conto chiaramente, è l'ipotesi che sarebbe giusto che fosse così: l'innocente dovrebbe esser franco dal soffrire, e per conseguenza felice. Tale però non è la soluzione seria e profonda del problema; la si trova invece nel dogma cristiano, che insegna come le opere non giustifichino; l'uomo ha un bel praticare la giustizia e la carità, ossia l'*αγαδον,* l'*honestum,* ei non sarà per questo « *culpa omni carens* » come dice Cicerone (Tusc., V, 1); così sentenziava Calderon, poeta a cui i sentimenti cristiani ispiravano una conoscenza più perspicace di quella dei saggi dell'antichità, e la sentenza di lui resterà sempre vera: « *el debito* « *mayor del hombre es haber nacido* », *il più gran delitto dell'uomo è d'esser nato.* Non deve parer assurdo che si nasca già colpevoli se non a chi crede che l'uomo sorga d'improvviso dal nulla e sia l'opera d'una mano straniera. Questo peccato dunque, conseguenza necessaria della volontà di lui, lo abbandona, con tutta giustizia e ad onta di tutte le sue virtù, in balia del dolore intellettuale e fisico; per ciò ei non deve essere felice. Tale è l'effetto della *giustizia eterna,* di cui ho trattato nel § 63 del primo volume. Se San Paolo (Rom., III, 21 e seg.), Sant'Agostino e Lutero insegnano che le opere non giustificano e che noi siamo e restiamo peccatori, si è perchè « *operari seguitur esse,* » e quindi per operare come dovremmo bisognerebbe che fossimo ciocchè dovremmo essere. Ma in questo caso non avremmo bisogno di ciò che il cristianesimo, non meno del brahmanismo e del buddismo, ci dà per fine supremo, vale a dire, d'una *redenzione*

(1) Questo capitolo si riferisce al § 68 del primo volume. Si veda anche il cap. 14 del 2° volume dei « *Parerga.* »

(che le due religioni dell'India chiamano *emancipazione finale*) la quale ci riscatti dalla nostra condizione attuale: in altre parole, non avremmo bisogno di divenire differenti, o più precisamente, l'opposto di quello che siamo. Ma siccome siamo ciocchè non dovremmo essere, così operiamo di necessità come non dovremmo operare. Per questo ci è d'uopo d'una trasformazione completa dei nostri sentimenti e del nostro essere, d'una rinascenza che ci conduca alla salvezza. La colpa può essere nella condotta, nell'« *operari* », ma l'origine di essa resta sempre nella nostra « *essentia et existentia* », come dimostrai nella mia memoria sul libero arbitrio. A dir vero il nostro solo peccato è il peccato originale. Il mito cristiano lo mette dopo l'apparizione dell'uomo, fingendo inoltre per questi le attribuzioni d'una libera volontà, cosa impossibile; ma lo fa precisamente come allegoria. La sostanza e il vero senso del cristianesimo sono quegli stessi del buddismo e del brahmanismo; tutti e tre insegnano che l'uomo è colpevole per il fatto medesimo della sua esistenza; solo il cristianesimo, a differenza delle due religioni, sue sorelle maggiori, non procede per la via dritta con franchezza, perchè non attribuisce schiettamente la colpa all'esistenza, ma la fa commettere dalla prima coppia umana. Ciò non era possibile se non per mezzo della finzione d'un *libero arbitrio d'indifferenza*, cosa necessaria soltanto a causa del dogma giudaico fondamentale su cui la dottrina cristiana doveva innestarsi rispetto questo punto. L'esistenza dell'uomo è, in realtà, il fatto del libero arbitrio di lui; essa s'identifica colla caduta del primo uomo, e il peccato originale, di cui gli altri tutti sono la conseguenza, coll'« *essentia* » ed « *existentia* » dell'uomo; ma siccome il giudaismo non ammette simile interpretazione, Sant'Agostino insegna (*De libero arbitrio*) che l'uomo fu innocente in Adamo soltanto prima della caduta e non ebbe libero arbitrio se non dopo di ciò, restando da quel punto fatalmente immerso nel peccato. — La legge, nel senso biblico, *ὁ νομος*, ordina continuamente che cangiamo la nostra condotta, mentre la nostra natura resterebbe inalterata. Siccome ciò è impossibile, S. Paolo dice che nessuno è giustificato davanti la legge e che non v'ha se non la rinascenza in Gesù Cristo, per effetto della grazia, che, operando la rinnovazione totale dell'uomo primitivo (vale a dire una trasformazione assoluta dei nostri sentimenti) possa dalla schiavitù del peccato renderci alla libertà ed alla salvezza. Tale è il mito cristiano relativamente alla morale. Ma invero il deismo giudaico, su cui fu innestato, ha dovuto accettare strane aggiunte prima di adattarvisi: la favola della caduta per mezzo del peccato offriva il solo punto conveniente per l'inserzione di tale innesto preso dal vecchio tronco Indù. Si è a questa difficoltà, superata sol-

tanto in seguito a sforzi violenti, che vanno attribuite le apparenze così strane dei misteri cristiani che ripugnano alla ragione comune e rendono difficile l'opera del proselitismo; l'incapacità d'afferrarne il significato profondo ha dato origine al pelagianismo, e, ai nostri giorni, al razionalismo, i quali si levano contro questi misteri e, cercando di sopprimerli con mezzi esegetici, altro non fanno che ricondurre il cristianesimo al giudaismo.

Ma lasciamo i miti: fintantochè la nostra volontà resterà la stessa il mondo non potrà cangiare. Tutti gli uomini, non v'ha dubbio, desiderano di esser liberati da questa condizione di dolore e di morte: essi vorrebbero, come si dice comunemente, giungere alla beatitudine eterna ed entrare nel regno dei cieli; solo non vorrebbero andarvi sulle loro gambe, preferendo farvisi portare dal corso naturale delle cose. Ora ciò non può essere. La natura non ci lascierà mai cadere dalle sue braccia perchè si sia annientati, ma non può condurci in altro luogo fuorchè nel suo seno stesso. E ciascuno sa, per l'esperienza della vita e della morte, quanto sia azzardoso l'esistere come parte della natura. — L'esistenza dunque non può essere considerata se non come una strada falsa; essa porta tutta intera questo carattere: la salvezza consiste nel ritrovare la retta via. Così la concepivano le antiche religioni samaniste, e così il cristianesimo primitivo, ma quest'ultimo con un sotterfugio: nel giudaismo stesso il peccato originale (che è il suo «*redeeming feature*», il punto che redime tutto il resto) contiene il germe di siffatto concetto. Il paganesimo greco e l'islamismo sono le sole religioni assolutamente ottimiste: perciò in Grecia il sentimento opposto non ha potuto farsi strada se non nella tragedia: ma nell'Islam, la più recente e la peggiore delle religioni, si è pronunziato come Sofismo, bellissima dottrina che venne dall'India penetrata dallo spirito Indù, e che dura già da più di dieci secoli. Non si saprebbe effettivamente indicare altro scopo all'esistenza che quello di convincerci che varrebbe meglio non esistere. Fra tutte le verità questa è la più importante; era necessario proclamarla, per quanto fosse in contraddizione colle opinioni che attualmente dominano in Europa: invece essa è accettata e professata, oggidì come tremila anni addietro, in tutto l'Oriente non islamita.

Se noi consideriamo ora il voler-vivere nel suo insieme ed oggettivamente, dobbiamo rappresentarcelo, secondo ciò che precede, come sviato da un'illusione: il disinganno, vale a dire la negazione di tutto quanto esso cercava fino allora, è disegnato dalle religioni come l'abnegazione di sè stesso, perchè il vero «sè stesso» è il voler-vivere. Le virtù morali, la giustizia e la carità, che, quando sono sincere, nascono dal fatto che il voler-vivere ha compreso il principio d'individuazione e si è riconosciuto

sciuto in tutti i suoi fenomeni, sono dunque un primo indizio, un sintomo, che la volontà dell'individuo non è più strettamente avviluppata nell'errore, ed è vicina al disinganno: si potrebbe dire figuratamente che essa già batte le ali, pronta a volar via. All'opposto l'ingiustizia, la cattiveria, la crudeltà, sono segni positivi del profondo traviamento in cui si trova ancora. Ma queste medesime virtù morali sono inoltre uno stimolo che spinge alla rinunzia ed alla negazione del voler-vivere. Perciocchè la vera equità, l'inviolabile giustizia, prima virtù cardinale e importantissima fra tutte, è un'opera così difficile che, per darvisi senza riserva e con tutto il cuore, bisogna far sacrifizî che tolgono alla vita quelle dolcezze che essa deve offrire affinchè ce ne contentiamo, distogliendone in tal modo la volontà e portandoci alla rassegnazione. Ciocchè rende l'equità così altamente rispettabile si è i sacrifizî che essa costa: nelle cose piccole non si pensa ad ammirarla. La sua essenza consiste nel fatto che il giusto non cerca, come l'iniquo, di trasferire sugli altri, coll'astuzia o colla violenza, le molestie e i dolori inerenti alla vita; sopporta egli stesso ciocchè gli è toccato in sorte: la parte propria ad ogni esistenza umana pesa intera sulle sue spalle. La giustizia promuove così la negazione del voler-vivere, perchè il bisogno e il dolore, destino della vita, risultano dalla vita stessa e inducono alla rinunzia. Ma la carità, *caritas,* va più avanti e conduce più presto al medesimo risultato, perciocchè spinge ad assumere sopra sè stessi i dolori altrui; l'uomo caritatevole se ne prende una parte più grande di quella che gli sarebbe toccata in sorte secondo il corso regolare delle cose. Chi è animato da questa virtù riconosce il suo essere in ogni creatura. Egli identifica il suo destino con quello dell'umanità intera, e tale destino è crudele, perchè rappresenta l'angoscia, il dolore e la morte. Allorchè, rinunziando a qualunque privilegio del caso, ei non vuole altra sorte che quella dell'umanità in generale, non può neppure accettar questa per lungo tempo: l'attaccamento alla vita ed ai piaceri di essa deve tosto svanire per dar luogo alla rinunzia assoluta, e allora comincia la negazione del voler-vivere. Come possiamo scorgerlo benissimo, la pratica perfetta delle virtù morali porta seco povertà, privazioni e patimenti d'ogni sorta; perciò molta gente, forse a ragione, rigetta come superfluo l'ascetismo inteso rigorosamente, vale a dire la rinunzia a qualunque bene, la ricerca volontaria di tutto ciò che dispiace e ripugna, torture, digiuno, cilicio e mortificazioni. La giustizia è per sè stessa un cilicio che infligge una mortificazione incessante a chi la pratica, e la carità, che si spoglia del necessario, è un digiuno conti-

nuo (1). Per questo il buddismo intese a liberarsi da quell'ascetismo rigoroso ed esagerato che assume tanta importanza nel brahmanismo, e proscrisse le macerazioni della carne. Esso richiede il celibato, la povertà volontaria, l'umiltà e l'obbedienza nei monaci, e così pure l'astensione da qualunque cibo animale e da tutti i rapporti col mondo. E poichè lo scopo a cui conducono le virtù morali è quello che ho indicato qui addietro, la filosofia Vedantica (2) dice con ragione che, una volta prodotta la conoscenza vera e, con questa, la rassegnazione assoluta, dunque dopo la rinascenza, la moralità e l'immoralità della condotta anteriore divengono indifferenti, e in tale occasione pronuncia nuovamente la massima tanto spesso citata dai brahmini: « *A* « *quella vista suprema si scioglie il nodo del cuore, cessano i* « *dubbî e le opere sue svaniscono* » (*Sancara, sloca* 32). Questo concetto spiacerà di certo a molta gente per la quale una ricompensa in Cielo o le pene dell'Inferno rappresentano un commento ben più soddisfacente del valore morale della condotta umana; il buon Windischmann fra gli altri, ricordando questa dottrina, esprime l'indegnazione che gli ispira: ad onta di ciò, quando si è capaci d'andare al fondo delle cose, si trova che simili vedute concordano in ultima analisi colle vedute del cristianesimo e specialmente con quelle difese da Lutero, secondo le quali la salvezza non viene dalle opere, ma dalla fede ispirataci dalla grazia, derivandone che le nostre azioni non possono mai giustificarci e che noi non possiamo ottenere il perdono dei peccati se non per i meriti del Mediatore. Anzi è facile vedere che senza questa condizione il cristianesimo doveva stabilire pene eterne per tutti, e il brahmanismo rinascenze continue, non essendovi così in alcun caso possibile salvezza. Le opere del peccato e le loro conseguenze devono poter essere redente e cancellate qualche giorno, sia per la grazia d'altri, sia per i lumi stessi d'una conoscenza rettificata, se il mondo deve trovare salvezza: dopo di che esse divengono indifferenti. Quest'è pure la « *μεταvοια και*

---

(1) Quando si ammette invece la pratica dell'ascetismo, ai tre motori della condotta umana, come li esposi nel mio trattato sul libero arbitrio, ossia: 1) il proprio benessere; 2) il male altrui; e 3) il bene altrui, occorre aggiungerne un altro che sarebbe il proprio male: non presento qui tale osservazione incidentale se non per completare la serie sistematica. Perciocchè nella mia memoria, in cui l'argomento messo a concorso era stabilito sullo spirito della morale filosofica adottata nei paesi protestanti d'Europa, ho dovuto passare sotto silenzio questo quarto motore.

(2) Si veda: « *F. H. H. Windischann, Sancara, sive theologumenis Vedanticorum* », pag. 116, 117 e 121-23; ed anche: « *Oupnekhat* », vol. I, pag. 340, 356 e 360.

αφεσις ἁμαρτιων (1) che Cristo risuscitato incarica definitivamente i suoi apostoli di annunziare e che impone come sostanza della missione loro (Luc. 24, 47). Egli si è che le virtù morali non sono lo scopo finale, ma un gradino per arrivarvi. Nel mito cristiano tale gradino è rappresentato dalla scienza còlta all'albero della conoscenza del bene e del male, con cui comincia la responsabilità morale simultaneamente col peccato originale. Questo è l'affermazione del voler-vivere; la negazione, che giunge a misura che la conoscenza s'illumina, è la salvezza. La coscienza morale regna dunque fra questi due momenti: essa accompagna l'uomo, quale una face, rischiarandogli la strada dall'affermazione alla negazione del voler-vivere; in linguaggio mitico si direbbe: dalla nascita del peccato originale fino alla redenzione per mezzo della fede nella mediazione del Dio fatto uomo (*avatars*); oppure colle parole dei Veda: attraverso tutte le rinascenze, effetto delle opere di ogni esistenza successiva, fino a che la giusta conoscenza, seguita dalla liberazione (*final emancipation*), abbia prodotto il *Mokscha*, ossia il ritorno nel seno di Brahma. Ma i buddisti disegnano tutto ciò con una franca e leale negazione; lo chiamano *Nirvana*, vale a dire negazione del mondo, del *Sansara*. Definiscono il Nirvana come il nulla, perchè il Sansara non fornisce alcun elemento che possa giovare a definire od a costruire il Nirvana. Per questo gli Jainas, che non differiscono dai buddisti se non per il nome, chiamano i brahmanisti vedanti *Sabdapramani*, nomignolo che significa che costoro credono sulla parola ciocchè non si può sapere, nè provare (*Asiat. researches*, vol. 6, p. 474).

Molti filosofi antichi, quali Orfeo, i Pitagorici e Platone (questi specialmente nel *Fedone* a pag. 151 e 183 e seguenti dell'ediz. Bipontina; cf. con *Clem. Alex. strom.*, III, p. 400 e seg.), deplorano, come S. Paolo, l'unione dell'anima e del corpo, e vorrebbero liberarsene: noi comprendiamo quale sia veramente l'oggetto dei lagni loro, perchè sappiamo che il corpo è la volontà considerata oggettivamente come fenomeno nello spazio.

Il momento della morte decide se l'uomo sarà per cadere nel seno della natura o se non vi apparterrà più, e...: ma qui per esprimere questa antitesi noi manchiamo d'imagini, di concetti, di parole, perchè essi sono presi nell'oggettivazione della volontà, di cui fanno parte e di cui per conseguenza sono impotenti ad esprimere l'opposto assoluto in un modo pur che sia: tale contrasto si riduce dunque per noi in una pura negazione. E tuttavia la morte dell'individuo è ogni volta la ripetizione della domanda che la natura non si stanca d'indirizzare al voler-vivere: «Ne hai tu abbastanza? Vuoi finalmente toglierti da me?»

(1) *La penitenza e la remissione dei peccati.*

La vita individuale fu fatta così breve perchè la domanda possa esser ripetuta altrettanto più spesso. Si è secondo tale spirito che sono state istituite le cerimonie, le preghiere e le esortazioni dei brahmini pei morenti, quali ce le descrivono le Upanisadi in molti punti: per questo anche la religione cristiana prescrive d'impiegar bene gli ultimi momenti e di consacrarli alle devozioni, alla confessione, alla comunione ed all'estrema unzione: di qui pure ebbe origine la pregbiera cristiana per domandare d'esser preservati da una morte improvvisa. Se molti oggigiorno desiderano una morte di questo genere, ciò viene perchè hanno abbandonato il punto di vista cristiano, che è quello della negazione del voler-vivere, per il sentimento pagano dell'affermazione. Ma temerà meno degli altri d'esser condotto al nulla dalla morte l'uomo che ha riconosciuto di esser già nella vita un nulla, e che non s'interessa più al suo fenomeno individuale, perchè la fiamma della conoscenza ha così bene distrutta e consumata la volontà ch'ei non ne conserva più traccia ed ha perduto perfino il volere focoso della vita individuale.

L'individualità è inerente invero prima di tutto all'intelletto; questo appartiene al fenomeno di cui è lo specchio, ed il fenomeno ha per forma il principio d'individuazione. Così pure l'individualità è inerente alla volontà, perchè il carattere è individuale; ma questo sparisce nel momento stesso in cui si produce la negazione del volere. Per conseguenza l'individualità appartiene soltanto alla volontà che si afferma, e se ne separa appena questa giunge alla negazione di sè. In fondo, la santità che si collega ad ogni azione sinceramente morale risulta perchè l'uomo, così operando, ha compreso che l'essenza di tutte le creature viventi è numericamente identica (1). Ma tale identità non esiste se non nello stato di negazione del volere (Nirvana), perchè l'affermazione (Sansara) ha per modo di manifestazione la molteplicità dei fenomeni. Affermazioni del voler-vivere, mondo fenomenale, diversità degli esseri, individualità, egoismo, odio, cattiveria, tutto ciò viene da una stessa sorgente; dall'altra parte, il mondo della cosa in sè, l'identità di tutte le creature, la giustizia, la carità, la negazione del voler-vivere hanno una sola e medesima radice. Se dunque, come l'ho abbastanza dimostrato, le virtù morali nascono già dal sentimento dell'identità di tutti gli esseri, non nel loro fenomeno, ma nell'essenza, nel principio, l'azione virtuosa sarà la produzione momentanea d'uno stato il cui stabilimento definitivo costituirà la negazione del voler-vivere.

Una conseguenza di quanto precede si è che non abbiamo alcuna ragione per ammettere l'esistenza d'intelligenze più per-

(1) Cf.: *I due problemi fondamentali dell'etica*, pag. 274 (271 della seconda edizione).

fette dell'intelligenza dell'uomo. Perciocchè vediamo che questa basta già per procurare alla volontà la conoscenza che la induce a negare e ad annientare sè stessa, ciocchè sopprime ad un tempo l'individualità e l'intelligenza, semplice stromento d'una natura individuale, vale a dire animale. Questa mia asserzione sembrerà meno strana se consideriamo che, pur ammettendo per un momento delle intelligenze assolutamente perfette, noi non possiamo rappresentarcele come esistenti in eterno, perchè il tempo infinito sarebbe troppo povero per fornir alle loro meditazioni argomenti sempre nuovi e degni di esse. Infatti l'essenza di tutte le cose essendo in sostanza la stessa, la sua conoscenza riesce necessariamente tautologica: una volta compresa tale essenza, ciocchè non richiederebbe molto tempo ad intelligenze perfette, il resto non sarebbe più, per tutta l'eternità, se non una semplice ripetizione seguita dalla noia. Noi dunque vediamo, anche da questo punto di vista, che la missione di qualunque intelligenza non può essere che quella di reagire sopra una volontà: ma siccome ogni volontà è errore, l'ultimo atto dell'intelligenza sarà sempre diretto a sopprimere quella volontà di cui fino allora aveva servito le intenzioni. Quindi l'intelligenza, anche la più perfetta possibile, non sarà altro che una transizione verso uno scopo che nessuna conoscenza può raggiungere: o per meglio dire, non potrà nella natura delle cose trovar posto se non al momento in cui viene a prodursi la comprensione assoluta.

D'accordo con queste conclusioni e con quelle del secondo libro, ove dimostrai che l'intelligenza è sorta dalla volontà, di cui serve le mire e riflette l'affermazione mentre la vera salvezza sta nel negarla, tutte le religioni, giunte al loro pieno sviluppo, vanno a finire nel mistico e nei misteri, ossia si velano di formole vaghe e di tenebre, che indicano il limite al di là del quale la conoscenza non trova più che il vuoto, dove ogni comprensione cessa di necessità; perciò lo spirito non può rappresentarsi questo punto se non per mezzo di negazioni, quando per la percezione esterna sono impiegati segni simbolici: nei templi l'oscurità ed il silenzio, nel bramanismo l'astensione dal pensare e dal guardare, allo scopo di assorbirsi interamente nel più profondo del proprio essere pronunziando mentalmente il misterioso «*Oum*» (1).

(1) Se riflettiamo all'immanenza essenziale della conoscenza umana e di qualunque altra in generale, immanenza prodotta perchè l'intelligenza è un principio secondario, nato unicamente per i bisogni della volontà, capiremo come i mistici di tutte le religioni giungano da ultimo ad una specie di estasi, in cui ogni conoscenza, compresavi la sua forma fondamentale di soggetto ed oggetto, sparisce affatto, e come essi affermino d'aver trovato in ciò che per tal modo è posto al di là della conoscenza il loro scopo supremo, per la ragione che sono arrivati a quel punto in cui non v'ha più soggetto ed oggetto, nè conoscenza d'alcuna specie, precisamente

— Mistico, nel senso più largo, è qualunque insegnamento adatto a fornirci il sentimento diretto di ciò che non possiamo conoscere per mezzo dei sensi e della ragione. Il mistico, al contrario del filosofo, procede dall'interno all'esterno. Prende per punto di partenza la propria esperienza intima, positiva e individuale, in cui si vede eterno, unico, ecc. Ma di tutto ciò non può chiamare a prender parte gli altri se non per mezzo di semplici affermazioni, a cui si deve prestar fede sulla parola; non può dunque convincere. Il filosofo invece parte da ciò che è comune a tutti, dal fenomeno oggettivo, visibile per chiunque, e da fatti della coscienza interna che si producono presso ogni individuo. Il suo metodo consiste quindi nel meditare e combinare i dati scoperti da lui: per questo ei può convincere. Ma allora deve guardarsi dal cadere nel sistema dei mistici e dal cercare di far credere, adducendo per esempio non saprei quale intuizione intellettuale o una pretesa percezione immediata della ragione, di avere una conoscenza positiva delle cose che non sono suscettibili d'esser conosciute e che non possono essere espresse se non con una negazione. Il merito e la dignità della filosofia consistono nello sdegnare qualunque affermazione che non si possa stabilire con prove e nell'ammettere fra i suoi soltanto quei dati che le riesce di appoggiare sopra una base certa, in maniera da convincere circa il mondo reale della percezione intuitiva per mezzo delle forme di cui il nostro intelletto ha bisogno per concepire le cose, e circa la coscienza interna propria a tutti gli uomini. È d'uopo che la filosofia resti cosmologia e non divenga teologia. Suo tema unico dev'esser il mondo: spiegare, sotto ogni rapporto, quale ne sia l'intima essenza, ecco tutto quello che può sinceramente proporsi. — Conformemente a ciò la mia dottrina assume, toccando il suo punto culminante, un carattere negativo e finisce con una negazione. Perchè allora non le resta più che a parlare di ciò che si rinnega, di ciò che si respinge: in quanto poi a ciò che vi si guadagna, che vi si trova in cambio, è obbligata di chiamarlo il nulla; solo, a guisa di consolazione, aggiunge che non si tratta di un nulla assoluto, ma relativo. Infatti quando una cosa non è nulla di quanto conosciamo, dessa riesce in fatto nulla per noi. Ma non per questo si può dire che sia un nulla assolutamente parlando, ossia sotto ogni riguardo e in tutti i sensi; significa semplicemente che noi siamo limitati a non aver-

perchè non v'ha più una volontà che la conoscenza abbia a servire, come era destinata. — Chi ha compreso questo, non stimerà più cosa tanto grandemente insensata che i fakiri, accoccolati e cogli occhi fissi sulla punta del naso, cerchino di bandire qualunque pensiero e qualunque immagine, e che le Upanisadi raccomandino spesso di assorbirsi, pronunziando colla mente il misterioso *Oum*, nel proprio intimo, dove soggetto e oggetto, con ogni conoscenza, svaniscono

ne che una conoscenza del tutto negativa, ciocchè può benissimo derivare dai confini ristrettissimi del nostro orizzonte. — Precisamente qui sta il punto a partire dal quale i mistici, continuando colle affermazioni, cadono nel misticismo puro. Chi desiderasse di completare la conoscenza semplicemente negativa che fornisce la filosofia con nozioni affermative di simile natura, le troverà, espresse colla maggior ampiezza e leggiadria, nelle Oupnekhat, nelle Enneadi di Plotino, in Scoto Erigena, in qualche passo di Jakob Böhm, e specialmente nello stupendo libro « *Les torrens* » della Guyon, in Angelus Silesius, nei poemi dei Sofi, di cui Tholuk ci ha dato una raccolta in latino ed una in tedesco, ed in moltissime altre opere. I Sofi sono i gnostici dell'Islam; per questo Sadi li chiama con un nome che suona « *i perspicaci* ». Il deismo, calcolato per la capacità della folla, mette l'origine dell'esistenza fuori dell'uomo, come un oggetto; la mistica in generale, ed il Sofismo in particolare, la riducono progressivamente, secondo i diversi gradi d'iniziazione, nell'uomo in qualità di soggetto, e l'iniziato riconosce da ultimo che essa sta in lui stesso. Tale modo di procedere è comune a qualunque dottrina mistica: presso Meister Eckhard, padre del misticismo germanico, lo troviamo in un precetto che raccomanda all'asceta perfetto « *di non* « *cercar Dio altrove che in sè stesso* (*Eckhards Werke,* ed. Pfeiffer, vol. I, pag. 626); e lo troviamo anche espresso ingenuamente dalla figlia spirituale di Eckhard, la quale, dopo aver provato la metamorfosi, corre a dirgli tutta commossa: « Maestro, rallegratevi meco: sono divenuta Dio ». (*Ibid.,* p. 465). Secondo il medesimo spirito, il misticismo dei Sofi si mostra sempre come un rapimento nato dalla coscienza d'essere divenuti il nocciolo del mondo, l'origine prima dell'esistenza, a cui tutto fa ritorno. Spesso vi si trova anche la raccomandazione di rinunziare a qualunque volere come unico mezzo di redimersi dalla vita e dai dolori di essa; ma tale precetto vi tiene soltanto un posto subordinato, e lo si dà per facile. Nella mistica Indù questo secondo lato spicca molto maggiormente, e nella cristiana è predominante ad un punto che quella coscienza panteistica essenziale al misticismo non vi si mostra più se non in modo secondario, come conseguenza della rinunzia a qualunque volere e sotto la forma della riunione con Dio. In rapporto con tali differenze di concetto, la mistica presso i maomettani assume un carattere ridente in sommo grado, presso i cristiani una tinta cupa e dolorosa, e presso gl'Indù, ov'è posta al di sopra delle altre due, circa questo punto si mantiene nel giusto mezzo.

Il quietismo, o rinunzia a qualunque volere, l'ascetismo, o mortificazione assoluta della volontà, e il misticismo, o coscienza dell'identità del proprio essere con quello d'ogni cosa, coll'es-

senza del mondo, sono così strettamente collegati che chi ammette l'uno è condotto insensibilmente, anche suo malgrado, ad ammettere gli altri. — Non v'ha cosa che possa sorprendere più altamente dell'accordo fra gli autori che hanno svolte queste dottrine ad onta della immensa differenza dei tempi, dei paesi e delle religioni, come pure dell'incrollabile sicurezza e della profonda convinzione con cui descrivono la sostanza delle loro esperienze interne. Essi non formano una setta che sostiene e diffonde un dogma favorito, adottato teoricamente: il più delle volte non hanno rapporti, nè si conoscono gli uni cogli altri; anzi fra i mistici, i quietisti e gli asceti, indù, maomettani e cristiani, spicca la massima eterogeneità, salvo in ciò che concerne il senso intimo e lo spirito dei loro insegnamenti. Per vederne un esempio notevolissimo non abbiamo che da confrontare «*Les torrens*» di Madame de Guyon colle dottrine dei Veda, e specialmente con un passo delle Oupnekhat (vol. I, pag. 63), che riassume e ci presenta fedelmente e colle stesse immagini il contenuto del libro francese, quando è positivo che nel 1680 la Guyon non poteva conoscere l'opera sanscritta. Nella «*Deutschen Theologie*» (Stuttgart 1851, sola edizione non mutilata) è detto, ai Cap. II e III, che la caduta del diavolo e quella di Adamo furono motivate perchè l'uno e l'altro si erano appropriate le espressioni «*io, me, mio*»; e a pag. 89 si legge: «*Nel vero amore non v'ha più io e mio, tu* «*e tuo, nè nulla di simile*». Ora nel «*Kural*», che Graul tradusse dal tamulico, sta scritto a pag. 8: «*Il* MIO *che è la passione* «*diretta verso l'esterno e l'*IO *che è la passione rivolta all'inter-* «*no, spariscono*» (cfr. il versetto 346). Nel «*Manual of Bud-* «*dhism by Spence Hardy*», pag. 258, Budda così parla: «*Que-* «*sto sono io, o questo è mio, ecco pensieri che i miei discepoli* «*respingono*». In generale, facendo astrazione dalle forme che sono dovute unicamente alle circostanze esterne, e cercando la sostanza delle cose, si troverà che Shakia Muni e Meister Eckhard insegnano la stessa dottrina; solo, il primo spiega tutta la libertà nell'enunciare apertamente i suoi pensieri, mentre il secondo è obbligato a presentarli sotto il velo del mito cristiano, a cui devono pure adattarsi le sue espressioni. Ei va così avanti in tale riguardo che con lui il mito cristiano non parla più se non per mezzo d'imagini, presso a poco come il mito ellenico nel Neoplatonismo, divenendo una continua allegoria. È da notare, sotto questo rapporto, quanto il cambiamento di vita di San Francesco, che si spoglia delle sue ricchezze e si vota alla povertà, somigli a quello, più grande ancora, del Budda Shakia Muni, che da principe si fece mendicante; la vita di San Francesco e l'ordine da lui istituito ricordano molto il saniassismo. L'analogia dei sentimenti risulta anche dal suo grande amore per gli animali; gli piaceva averseli all'intorno e li chiamava sempre suoi

fratelli: il suo bel « *cantico* » dimostra egualmente come in lui fosse innato lo spirito indù, perchè egli vi canta le lodi del sole, della luna, delle stelle, del vento, dell'acqua, del fuoco e della terra (1).

Ben di sovente gli stessi quietisti cristiani hanno avuto poca o nessuna conoscenza gli uni degli altri; così per esempio Molinos e la Guyon di Tauler e della « *Deutschen Theologie* », oppure Gichtel dei due primi. E nemmeno la grande differenza di coltura intellettuale di essi ha esercitato un'influenza essenziale sulle loro dottrine: alcuni, come Molinos, erano còlti, Gichtel e molti altri ignorantissimi. Questo fatto, unito alla concordanza dei loro insegnamenti ed alla mirabile sicurezza con cui si esprimevano, serve ancor meglio a provare che essi parlano in virtù d'una esperienza interna effettiva: tale esperienza non è alla portata di tutti, ma solo di pochi eletti; perciò è detta opera della grazia, la realtà della quale non può esser messa in dubbio per le ragioni addotte qui sopra. Per ben comprendere tutto questo bisogna proprio leggere le opere di tali autori, e non contentarsi di estratti di seconda mano; ognuno di essi esige di essere sentito in persona prima che lo si giudichi. Per la conoscenza del quietismo dunque raccomando specialmente Meister Eckhard, la « *Deutschen Theologie* », Tauler, la Guyon, Antoinette Bourignon, l'inglese Bunyan, Molinos (2), e Gichtel; così, come dimostrazioni pratiche e come esempî della serietà dell'ascetismo, si possono leggere la vita di Pascal pubblicata da Reuchlin, e la Storia di Port-Royal dello stesso, la *Histoire de Sainte Elisabeth par le comte de Montalembert* e *La vie de Rancé par Châteaubriand;* con queste citazioni però sono ben lontano dall'aver esaurito quanto v'ha d'importante su tale argomento. Allorchè si ha letto le opere qui accennate, allorchè si ha messo a confronto il loro spirito con quello dell'ascetismo e del quietismo quale viene a spiccare nelle opere e ad esprimersi ad ogni pagina degli scrittori brahmanisti e buddisti, si dovrà accordarmi una cosa, cioè che qualunque filosofia la quale, per restar conseguente con sè stessa, è costretta a respingere tutti quei concetti, ciocchè non può fare se non dichiarando bricconi o pazzi chi li presenta, deve per il fatto stesso essere falsa. Ora tale è il caso di tutti i sistemi filosofici di Europa, ad eccezione del mio. Sarebbe in verità una follia di specie stranissima quella che, ad onta della maggior possibile differenza

---

(1) *S. Bonaventurae vita S. Francisci*, c. 8. — *K. Hase, Franz von Assisi*, cap. 10. — *I cantici di S. Francesco, editi da Schlosser e Steinle; Francoforte s. M.* 1842.

(2) Michaelis de Molinos manuductio spiritualis; hispanice 1675, italice 1680, latine 1687, gallice in libro non adeo raro, cui titulus: Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme, ou Molinos et ses disciples; Amst., 1688.

delle condizioni e delle persone, si esprimesse con tanto accordo, quella che le popolazioni più antiche e più numerose della nostra terra, ossia tre quarti degli abitanti dell'Asia, avessero elevata all'altezza di dogma principale della loro religione. D'altra parte la filosofia non ha il diritto, quando la questione è posata, di non esaminare il tema del quietismo e dell'ascetismo, perchè questo tema riesce identico in sostanza a quello di qualunque metafisica e di qualunque morale. Perciò si è quivi il terreno su cui aspetto ogni filosofia ottimista, quivi il punto su cui la invito a pronunciarsi. Se, a giudizio dei contemporanei, l'accordo paradossale e senza precedenti della mia filosofia col quietismo e coll'ascetismo riesce una pietra d'inciampo evidentissima, io come io vi scorgo invece una prova che essa sola è precisa e vera, spiegandomi ad un tempo perchè le università *protestanti* cerchino prudentemente di tenerla celata e di soffocarla sotto il silenzio.

Infatti, non soltanto nelle religioni dell'Oriente, ma anche nel cristianesimo vero, si trova essenzialmente quel carattere ascetico che la mia filosofia spiega come negazione del voler-vivere; il protestantismo invece, specialmente sotto la sua forma attuale, cerca di nascondere il fatto. Il protestantismo è sorto di recente da avversarî dichiarati del cristianesimo, i quali hanno dimostrato, loro stessi, con molta energia, come questa religione insegni la rinunzia, l'abnegazione, la castità e in particolar modo la mortificazione della volontà, ciocchè qualificarono molto giustamente per una «tendenza anticosmica»: e tale davvero è la vera essenza del cristianesimo primitivo. Su questo hanne ragione incontestabilmente. Ma quando rimproverano a tutta voce simili tendenze come un vizio evidente, mentre in esse consiste la grande verità, l'alto valore ed il carattere nobilissimo del cristianesimo, lasciano scorgere fino a qual punto lo spirito loro sia immerso nelle tenebre. Siffatta decadenza intellettuale non si può spiegare se non ammettendo che i loro cervelli, come pur troppo! molti altri a migliaia in Germania, sono stati totalmente corrotti e falsati per sempre dal miserabile Hegelianismo, scuola di volgarità, foco di stupidaggine e d'ignoranza, mendace saggezza fatta per guastare le teste, che ora si comincia a conoscere per ciò che è, e di cui fra poco l'ammirazione sarà riservata esclusivamente all'Accademia danese, a quell'Accademia che stima un *summus philosophus* questo goffo ciarlatano, e che spezza lancie a difenderlo:

«Car ils suivront la créance et estude
«De l'ignorante et sotte multitude,
«Dont le plus lourd sera reçu pour juge».

RABELAIS.

È indiscutibile che nel cristianesimo primitivo e puro, quale, sortito in germe dal Nuovo Testamento, si è sviluppato negli scritti dei Padri della Chiesa, esiste una tendenza ascetica che non si può disconoscere: è dessa quella sommità a cui tutto aspira. Il Nuovo Testamento (1) ci offre già la formola principale dell'ascetismo nella raccomandazione del celibato puro e vero (primo passo, e fra tutti importantissimo, verso la negazione della volontà). Strauss, nella «*Vita di Gesù*» (vol. I, p. 618 della prima ed. ted.), dice a proposito del celibato raccomandato in Matteo XIX, 11 e seg.: «Per non far dire a Gesù cosa che fosse in «contraddizione colle idee attuali, gli si attribuì fraudolentemen-«te l'intenzione di non preconizzare il celibato se non in conside-«razione delle circostanze di allora affinchè nulla mettesse im-«pedimento all'attività apostolica: ma nel passo citato, meglio «che nell'altro analogo della prima epistola ai Corinti, VII, 25 e «seg., non si trova la più piccola traccia di tale pensiero; an-«che qui si tratta semplicemente d'uno di quei punti in cui i «*principî ascetici,* che erano sparsi presso gli Esseni e probabil-«mente anche altrove fra gli Ebrei, si manifestano pure presso «Gesù». Questa tendenza ascetica più che nei primordî, quando il cristianesimo, cercando ancora proseliti, non doveva mostrarsi troppo esigente, si fa più spiccata in seguito, e al principio del terzo secolo diviene strettamente imposta. Il matrimonio, nel cristianesimo puro, è un compromesso colla natura peccatrice dell'uomo, una concessione, qualche cosa che si permette a coloro che non hanno la forza di aspirare alla perfezione, uno spediente per prevenire una corruzione più grande: inteso così, la Chiesa lo consacra, affinchè il legame sia indissolubile. Ma la castità e la verginità sono presentate come una consacrazione ben maggiore, per la quale si entra fra le schiere degli eletti: questa sola dà diritto alla corona trionfale, ricordata anche oggidì dalla corona di cui si fornisce il feretro dei celibatarî, e da quella che la fidanzata depone il giorno delle nozze.

In ogni caso su questo punto abbiamo una testimonianza che rimonta ai primi tempi del cristianesimo, la risposta del Signore nell'Evangelio degli Egiziani, riportata da Clemente Alessandrino (Strom., III, 6 e 9): «A Salome che domandava: *E fino «a quando durerà la morte?,* il Signore rispose: *Fino a che voi, «donne, partorirete*». Clemente aggiunge al c. 9: «cioè finchè «saranno in vigore i piaceri», dopodichè vi collega il celebre passo dell'Epistola ai Romani, V, 12. Più avanti, al c. 13, cita le parole di Cassiano: «Avendo domandato Salome quando po-

(1) Matteo, XIX, 11 e seg. — Luca, XX, 35-37 — I, ai Cor., VII, 1-11 e 25-40 — (I ai Tess., IV, 3 — I ep. Giov., III, 3) — Apocal., XIV, 4.

« trebbero esser note quelle cose che chiedeva, disse il Signore: « *Quando voi avrete conculcato la veste del pudore e quando due* « *saranno fatti una sola cosa ed il maschio colla femmina non* « *parrà nè mascolino nè femminino* », vale a dire quando voi non avrete più bisogno del velo del pudore, non appena ogni differenza di sesso sarà scomparsa.

È ben vero che gli eretici specialmente sono andati molto avanti in questo argomento, come lo scorgiamo fino dal secondo secolo presso i Tazianiti od encratiti, i gnostici, i Marcioniti, i Montanisti, i Valentiniani e i Cassiniani: però essi non facevano che rendere omaggio alla verità mostrandosi imperturbabilmente logici, ed insegnare, nello spirito del cristianesimo, l'« εγκρατεια », la continenza assoluta, mentre la Chiesa condannava come eresia tutto ciò che contrariava la sua politica a lunga portata. Sant'Agostino dice dei Tazianiti: « Condannano le noz- « ze che stimano del tutto eguali alle fornicazioni ed alle al- « tre corruzioni; nè accolgono nel loro numero chi usa di con- « giunzione carnale, sia maschio, sia femmina. Non si cibano di « carni, e le hanno in disprezzo » (*De haeresi ad quod vult Deum*, haer. 25). Ma i Padri ortodossi pure considerano il matrimonio dallo stesso punto di vista, e predicano vivamente la castità perfetta, l'« ἁγνεια ». Sant'Atanasio dà per ragione del matrimonio: « Perchè soggiaciamo alla condanna del nostro progenitore;.... « poichè il fine propostoci da Dio era di non nascere in conse- « guenza di nozze e di corruzione: ma la disobbedienza del co- « mando introdusse le nozze, in causa della violazione della leg- « ge di Adamo ». (*Exposit. in psalm.* 50). Tertulliano qualifica il matrimonio « *genus mali inferioris, ex indulgentia ortum* », e dice: « Il matrimonio e lo stupro sono una mescolanza della car- « ne, il desiderio della quale il Signore pareggiò allo stupro. Dun- « que, domanderai, tu già distruggi anche il primo, cioè le sole « nozze? Certamente, poichè anch'esse sono composte di ciò che « è stupro » (*De exhort. cast.*, c. 9). Lo stesso Sant'Agostino ammette interamente tale dottrina dal momento che così si esprime: « Conosco alcuni i quali vanno mormorando: *Ma che?, se* « *tutti*, dicono, *volessero astenersi da ogni coito, in qual maniera* « *sussisterebbe la schiatta umana?* — Piacesse a Dio che tutti co- « sì volessero! e vivessero solamente in carità, col cuore puro, « con buona coscienza e con fede non finta! molto più presto si « empirebbe la città di Dio, perchè si affretterebbe la fine del « mondo » (*De bono conjugali*, c. 10). — E più avanti: « Non vi « allontani da questo proposito, ad imitare il quale voi eccitate « molti, la vana domanda degli stolti, che dicono: *In qual modo* « *sussisterebbe il genere umano se tutti fossero continenti?*; qua- « sichè per un'altra ragione si ritardasse questo secolo se non

« perchè sia compiuto quel numero predestinato di santi, colma-« to il quale più presto, subito neppure la fine del secolo sarebbe « differita » (*De bono viduitatis*, c. 23). Quivi si vede come egli identificasse la salvezza colla fine del mondo. — Gli altri passi delle opere di Sant'Agostino in tale argomento sono stati riuniti nella « *Confessio Augustiniana e D. Augustini operibus compi-« lata a Hieronymo Torrense*, 1610 » sotto le rubriche *de matrimonio, de coelibatu*, ecc.: vi si trova la conferma che l'antico, il vero cristianesimo considerava il matrimonio come una semplice concessione, la quale del resto non aveva altro scopo che la procreazione; mentre invece consigliava la continenza assoluta siccome quella che costituiva la vera virtù. A coloro che non volessero rimontare fino alle origini, raccomando, se ancora restasse loro qualche dubbio su questa tendenza del cristianesimo, di leggere le opere: « *Carové, Ueber das Cölibatgesetz*, 1832 », e « *Lind, De coelibatu Christianorum per tria priora secula, Havniae*, 1839 ». Non rinvio alle opinioni di questi autori, perchè sono opposte alle mie, ma alla raccolta di citazioni e ragguagli accuratamente elaborata da essi, la cui fedeltà è tanto meno sospetta inquantochè i due scrittori sono avversarî del celibato; il primo è un cattolico razionalista, e il secondo un candidato protestante che parla unicamente in tale qualità. Nell'opera di Carové troviamo espresso (vol. I, p. 166) il seguente risultato: « In « conformità a queste vedute, la Chiesa, come si può rilevare dai « Padri canonici, dalle istruzioni dei Sinodi e dei papi, e dagli « innumerevoli scritti dei cattolici ortodossi, chiama virtù divi-« na, celestiale, angelica, la castità assoluta, e dichiara che per « ottenere l'assistenza divina, necessaria all'uopo, bisogna implo-« rarla con fervore. Noi abbiamo già dimostrato che tale precet-« to di Sant'Agostino si trova enunciato da Canisius e che nel con-« cilio di Trento lo si riconobbe come un dogma che aveva con-« servato tutto il suo valore. A provare che esso si è pur man-« tenuto quale dottrina fino ai nostri giorni non abbiamo che da « riprodurre il passo seguente del periodico *Der Katholik* del « giugno 1831, il quale lo stabilisce ad evidenza. *Il cattolicismo « considera l'osservanza costante della castità per piacere a Dio, « come cosa che costituisce per sè stessa la più grande virtù del-« l'uomo. Quest'opinione che la castità non interrotta sia uno « scopo assoluto che santifica ed eleva l'essere umano, ha radici « profonde nella religione cristiana; essa ne è conforme allo spi-« rito, non meno che alla lettera, e di ciò qualunque cattolico « istruito può convincersi facilmente. Il concilio di Trento ha tol-« to ogni dubbio in tale riguardo...* Per essere imparziale, è ne-« cessario davvero di riconoscere che non soltanto la dottrina ri-« cordata dal periodico citato è essenzialmente cattolica, ma inol-

« tre che gli argomenti avanzati non possono essere assolutamente « rifiutati da uno spirito cattolico, perchè sono attinti nelle ve- « dute fondamentali della Chiesa sulla vita e sulla destinazione « di essa ». — Più avanti, alla pag. 270, lo stesso scrittore prosegue: « Quantunque San Paolo qualifichi dottrina erronea la « proibizione del matrimonio, e quantunque l'autore dell'Epistola « agli Ebrei, più ebreo ancora di Paolo, ordini che *il matrimonio « sia tenuto in onore da tutti e che il letto nuziale non abbia « macchia* (XIII, 4), tuttavia la tendenza essenziale dei due agio- « grafi non resta meno evidente. La virginità, per l'uno e per « l'altro, è cosa perfetta, e il matrimonio uno spediente, un ripie- « go necessario per la debolezza umana, che non deve essere man- « tenuto se non a questo titolo. L'aspirazione suprema è sempre « diretta verso la rinunzia assoluta, materiale. L'*io* deve disto- « gliersi ed astenersi da tutto ciò che è piacere personale e tem- « porale ». E finalmente a pag. 288: « Noi siamo affatto d'accor- « do coll'abate Zaccaria quando sostiene che il celibato (non la « legge del celibato) deriva prima di tutto dagli insegnamenti di « Cristo e dell'apostolo Paolo ».

Ciocchè si contrappone a questo principio fondamentale del cristianesimo, è sempre e dovunque l' Antico Testamento col suo *παντα καλα λιαν* (1). La cosa risalta chiaramente sopratutto dal terzo libro, così importante, degli Stromati di Clemente Alessandrino, dove l'autore combatte gli eretici encratiti ricordati più addietro, opponendo loro senza tregua il giudaismo e la sua storia ottimista della creazione, la quale indiscutibilmente è in contraddizione colla tendenza del Testamento Nuovo diretta affatto verso la rinunzia al mondo. Ma l'alleanza del Nuovo col Vecchio Testamento in fondo non è che esteriore, accidentale, quasi forzata; il solo punto su cui la dottrina cristiana ha potuto essere collegata a quest'ultimo si è la storia del peccato originale che vi esiste isolata e senza impiego ulteriore. Non dimentichiamo che, secondo quanto narrano gli stessi Evangeli, furono precisamente gli aderenti ortodossi dell'Antico Testamento che prepararono la crocifissione al fondatore della nuova dottrina perchè le sue lezioni erano in contraddizione colle loro. Nel terzo libro degli Stromati si vede spuntare con mirabile nettezza l'antagonismo tra il deismo ottimista da una parte, e il pessimismo con la morale ascetica dall'altra. Questo libro è diretto contro i gnostici i quali insegnavano il pessimismo e l' ascetismo, e sopra tutto l' «*εγκρατεια*» (l'astinenza, specialmente dalla soddisfazione carnale), ciocchè Clemente biasima con energia. Qui s'intravvede che lo spirito stesso del Vecchio Testamento è

(1) *Tutte le cose bellissime.*

in antagonismo con quello del Nuovo. Perciocchè, salvo il peccato originale, che vi sta come un «*hors d'oeuvre*», lo spirito del Vecchio Testamento è ottimista, al contrario dell'altro evidentemente pessimista. Tale contraddizione è notata dallo stesso Clemente alla fine del Cap. XI (*προσαποτεινομενον τον Παυλον τῳ Κτιστῃ κ. τ. λ.*), ma non volendo egli, da quel buon giudeo che era, lasciare che si accreditasse, la dichiara apparente soltanto. E, parlando in generale, riesce interessante il vedere come presso di lui il Nuovo e il Vecchio Testamento s'incontrino di continuo e come egli cerchi di conciliarli, il più delle volte scartando il Nuovo per sostituirvi il Vecchio. Sul principio del Cap. III rimprovera ai marcioniti di trovare, sull'esempio di Platone e di Pitagora, che la creazione è una cattiva cosa (*φυσις κακη, εκ τεὒλης κακης*) e che quindi non bisogna popolare il mondo, ma astenersi dal matrimonio (*μη βὀυλομενοι τον κοσμον συμπληρουν, απεχεσθαι λαμου*).

Ecco ciò che muove profondamente a sdegno Clemente, il quale in tutto gusta e comprende meglio il Vecchio piuttostochè il Nuovo Testamento. In questa massima dei marciniti egli vede una orribile ingratitudine, una inimicizia, una ribellione, contro colui che ha creato il mondo, contro il giusto demiurgo dalle mani del quale essi sono sortiti, e di cui sdegnano gustare le opere collo spogliarsi, in un'empia rivolta, da sentimenti dettati dalla natura («*essendo contrarî al loro creatore: ... perseveranti nell'odio* «*contro colui che li ha fatti, non volendo usare delle cose stabi-* «*lite da lui,... nell'empia battaglia contro Dio perdendo il senno* «*al di là d'ogni misura*»). — Ma ad un tempo, nel suo santo zelo, non vuole neppure lasciare ai marcioniti il merito dell'originalità; armato della sua ben nota erudizione, egli dimostra, colle più belle citazioni in appoggio, che gli antichi filosofi, Eraclito ed Empedocle, Pitagora e Platone, Orfeo e Pindaro, Erodoto ed Euripide, e la Sibilla per soprammercato, hanno deplorato la infelice condizione del mondo ed hanno, per conseguenza, insegnato il pessimismo. Però nel suo entusiasmo sapiente perde di vista che così facendo giova agli interessi dei marcioniti, poichè prova che *i più savî di tutti i tempi* hanno cantato e predicato le stesse loro idee; pieno di fiducia e di zelo, ei cita le sentenze più positive e categoriche che gli antichi abbiano pronunziato in argomento. È ben vero che lui stesso non si lascia fuorviare da cose simili: lamentino pure i saggi la tristezza dell'esistenza, intonino pure i poeti i lamenti più desolati, gridino pure la natura e l'esperienza contro l'ottimismo, tutto questo non saprebbe commuovere il nostro Padre della Chiesa: ei mantiene la sua rivelazione giudaica, e con ciò resta saldamente irremovibile. Il demiurgo ha creato il mondo: dunque è certo a priori

che il mondo è perfetto, qualunque si sia d'altronde la sua condizione. E lo stesso succede per il secondo punto, per la « *εγκρατεια* », colla quale, secondo lui, i marcioniti danno prova d'ingratitudine verso il Creatore (*αχαριστειν τῳ δημιουργῳ*) e di ribellione, perchè respingono i suoi doni (*δὶ αντιταξιν προς τον δημιουργον, την χρησιν των κοσμικων παραιτουμενοι*). Ma qui gli encratiti, a detrimento delle loro originalità, ebbero a predecessori i tragici, i quali han detto la medesima cosa: infatti costoro, dopo aver pianto sulle miserie incessanti della vita, aggiungono che sarebbe preferibile non procreare per la continuazione di un mondo tale; — e il nostro Padre riprende la citazione dei più bei passi in proposito, ed accusa nel tempo stesso i pitagorici d'aver rinunziato per questo fine ai piaceri carnali. Nemmeno tutto ciò esercita la più piccola influenza sopra di lui, che persevera nell'opinione che essi colla loro continenza peccano tutti contro il demiurgo, poichè insegnano che bisogna fuggire il matrimonio, non generare, non mettere al mondo altri sfortunati, non fornire alla morte nuove vittime (*δὶ' εγκρατειας ασεβουσι εις τε την κτισιν και τον ἁγιον δημιουργον*, ecc. al Cap. VI). Il Padre della Chiesa, accusando così l' *εγκρατεια*, non s'immagina che subito dopo il suo secolo il celibato del clero cristiano s'introdurrebbe sempre maggiormente e che al secolo XI sarebbe stabilito come legge, perchè corrispondente allo spirito del Nuovo Testamento. Tale spirito fu compreso meglio e più intimamente dai gnostici che dal nostro Padre della Chiesa, il quale era ebreo piuttostochè cristiano. Il pensiero dei gnostici spicca molto chiaro al principio del Cap. IX, nella citazione d'un passo del Vangelo degli Egiziani: « Disse lo stesso « Salvatore: *Sono venuto a sciogliere le opere della donna; della « donna che è piacere, e le opere poi generazione e morte* »; — e specialmente alla fine del Cap. XIII, ed al principio del XIV. Tuttavia è d'uopo riconoscere che la Chiesa, dovendo metter in piedi una religione che potesse camminare e durare in un mondo e fra uomini quali essi sono, non poteva non dichiarare eretica gente siffatta. — Alla fine del Cap. VII il nostro Padre della Chiesa mette l'ascetismo indiano, come cattivo, a paragone coll'ascetismo cristiano-giudaico; — e allora spicca molto nettamente la differenza di vedute tra le due religioni. Nel giudaismo e nel cristianesimo tutto si riduce all'obbedienza od alla disobbedienza ai precetti di Dio, — *ὑπακοη και παρακοη*; come si addice a noi che siamo sue creature, — *ἡμιν, τοις πεπγασμενοις ὁπο της τον Παντοκρατορος βουλησεως*, Cap. XIV. Poi viene, secondo dovere, *λατρευειν θεῳ ζωντι*, servire il Signore, lodare le opere di lui e diffondersi in ringraziamenti. — Tutto ciò differisce grandemente dal brahmanismo e dal buddismo; secondo quest'ultima reli-

gione l'uomo non può emendarsi, convertirsi e sperare salute nel nostro mondo del dolore, in questo Sansara, se non ha ben comprese le quattro verità fondamentali: 1) *dolor*, 2) *doloris ortus*, 3) *doloris interitus*, 4) *octopartita via ad doloris sedationem* (*Dammapadam*, ed. Fausböll, p. 35 e 347). Si può leggere il commento di questi quattro principî nella «*Introd. à l'hist. du* «*Buddhisme par Barnouf*» pag. 629, ed in tutti i trattati sul Buddismo.

In realtà non è il giudaismo col suo *παντα καλα λιαν*, ma il brahmanismo e il buddismo che col loro spirito e colla loro tendenza morale sono in stretta parentela col cristianesimo. Ora lo spirito e la tendenza morale costituiscono veramente l'essenza di una religione, e non i miti di cui essa li riveste. Perciò io non saprei rinunziare a credere che si arriverà a scoprire le origini del cristianesimo in queste antichissime religioni. Ne ho già presentato qualche indizio nel II vol. dei «*Parerga*» al § 379. Posso ora aggiungere che Epifanio (*Haeretic.* XVIII) riferisce che i primi giudeo-cristiani di Gerusalemme, detti Nazareni, si astenevano da qualunque cibo animale. In virtù di tale origine (o, per lo meno, di tale concordanza), il cristianesimo appartiene a quella credenza antica, vera, nobilissima, dell'umanità, che contrasta coll'ottimismo falso, volgare e corruttore, rappresentato dal paganismo ellenico, dal giudaismo e dall'islamismo. La religione zenda tiene in certa maniera il giusto mezzo, avendo da opporre ad Ormuzd il contrappeso pessimista d'Ahrimane. Dal zendo è nato il giudaismo, come lo provò benissimo J. G. Rode nel suo libro sulla tradizione sacra del popolo zendo: Ormuzd è divenuto Jéhovah, ed Ahrimane Satana; questi però non assume nel giudaismo che una parte molto secondaria e sparisce quasi completamente, dimodochè l'ottimismo vi mantiene tutta la sua preponderanza e non vi resta come elemento pessimista se non il peccato originale, attinto del pari nel Zend-Avesta (dalla favola di Meschian e Meschiane); ma anche questo cade in obblio fino al giorno in cui il cristianesimo s'impadronisce di esso e di Satana ad un tempo. Tuttavia lo stesso Ormuzd discende da una classe inferiore del brahmanismo; egli non è altro che Indra, divinità secondaria che entrava spesso in rivalità cogli umani e presiedeva al firmamento ed all'atmosfera; simile origine fu bene stabilita da Schmidt nell'eccellente sua opera sulla parentela delle dottrine gnostico-teosofiche colle religioni d'Oriente. Questo Indra-Ormuzd-Jéhovah passò poi nel cristianesimo nato allora in Giudea; ma, conformemente al carattere cosmopolita del nuovo dogma, si spogliò dei suoi nomi proprî per adottar quello con cui la lingua di ogni nazione convertita disegnava l'essere sovrumano che egli sostituiva; così, presso i greci e i latini, quelo di *θοες* e *Deus*, derivati dal sanscritto *Deva* (d'onde anche *devil*, *Teufel*, *diavolo*),

o, presso i goti della Germania, quello di *God, Gott,* derivato da *Odin,* o *Wodan, Guodan, Godan.* Nell'Islam, nato egualmente dal giudaismo, prese il nome di Allah, che già esisteva in Arabia. Per un processo analogo gli dei dell'Olimpo, quando nei tempi preistorici furono trasportati in Italia, avevano adottato i nomi di coloro che regnarono prima di essi: Zeus divenne Jupiter, Hera Juno, Hermes Mercurius, ecc. In China il primo ostacolo che incontrano i missionarî si è che la lingua chinese non ha nomi di questo genere, nè parola che esprima «*creare*» (1), cosa naturalissima dal momento che le tre religioni della China non conoscono dei nè al plurale, nè al singolare.

Del resto, checchè ne sia, il *παντα καλα λιαν* del Vecchio Testamento è positivamente eterogeneo al vero cristianesimo; perciocchè il Nuovo Testamento non parla del mondo se non come di una cosa a cui non bisogna mai appartenere, che non si deve amare, e nella quale regna da padrone il diavolo (2). Ciò va perfettamente d'accordo collo spirito ascetico d'abnegazione e di rinunzia al mondo che, coll'amore del prossimo e perfino del nemico, costituisce il punto d'unione del cristianesimo col brahmanismo e col buddismo, e che prova la loro parentela. In nessun'altra parte occorre distinguere così scrupolosamente il midollo dalla corteccia come nella dottrina cristiana. Precisamente perchè io apprezzo ad altissimo grado il midollo, tratto qualche volta la corteccia con poco rispetto; ma c'è anche da notare che questa è più grossa di quello che d'ordinario si creda.

Il protestantismo, rigettando l'ascetismo e il punto capitale di esso, l'efficacità del celibato, ha scartato il nocciolo del cristianesimo, e, in questo senso, non ne è più che l'involucro. Lo si scorge benissimo al giorno d'oggi in cui esso è giunto a non esser più se non un volgare razionalismo, un moderno pelagianismo, in cui tutto consiste nell'insegnare che v'ha un tenero padre che ha creato il mondo perchè tutte le cose vi si succedano in una maniera piacevolissima (qui tuttavia pare che gli sia fal-

---

(1) Cnf. «*Sulla volontà nella natura*», seconda ed., p. 124.

(2) Si veda p. e.: Gio. XII, 25 e 31 — XIV, 30 — XV, 18-19 — XVI, 33 — Coloss. II, 20 — Ef. II, 1-3 — I di Giov. II, 15-17, e IV, 4-5. — Su questo proposito si può vedere come certi teologhi protestanti, nei loro sforzi per interpretare falsamente il N. T. ed accomodarlo alle loro vedute razionaliste, ottimiste e superlativamente volgari, circa il mondo, arrivino fino ad alterare direttamente il testo nelle loro traduzioni. Così H. A. Schott nella sua nuova versione (Griesbach, 1805) ha tradotto in Giov., XV, 18-19, «κοσμος» con «*Judaei*», nella I di Giov. IV, 4, la stessa parola con «*profani homines*», e nella Ep. ai Coloss., II, 20, l'espressione «στοιχεια στυ κοσμου» con «*elementa Judaica*»; mentre Lutero ha dovunque trascritto fedelmente e lealmente «*il mondo*».

lita l'impresa), e che questo tenero padre, a condizione che noi ci pieghiamo dinanzi al suo volere, non mancherà di prepararci per l'avvenire un mondo ancora più leggiadro (di cui l'unico difetto si è che presenta un ingresso molto fastidioso). Tutto questo può rappresentare una religione eccellente per pastori protestanti, gente dotta, agiata, fornita di mogli; ma non è cristianesimo. Il dogma cristiano insegna che gli uomini sono una razza colpevole per il fatto stesso che esistono, che il cuore deve sospirare per redimersi dall'esistenza, che però tale redenzione non può essere acquistata se non a prezzo dei sacrifizî più duri e della rinunzia a sè medesimi, dunque in seguito alla conversione totale della natura umana. — Lutero può aver avuto perfettamente ragione dal punto di vista pratico, vale a dire in quanto concerneva gli errori da cui voleva purificare la Chiesa, ma così non fu circa la teoria. Quanto più una dottrina è elevata, tanto più si presta all'abuso per la natura umana, sempre inclinata alle tendenze basse e cattive; perciò nel cattolicismo gli abusi sono più numerosi e considerevoli che nel protestantesimo. Il monacato, per esempio, questa negazione della volontà, praticata metodicamente e in comune allo scopo d'incoraggiarsi a vicenda, è un'istituzione dell'ordine più elevato, ma che, proprio per tale ragione, è divenuta il più delle volte infedele al suo spirito. Gli abusi ributtanti della Chiesa avevano sdegnato altamente il cuore onesto di Lutero. La sua indegnazione lo spinse a levar via quanto più fosse possibile dal cristianesimo stesso; a tale scopo ei lo limitò da prima al testo della Bibbia, poi spingendo troppo avanti lo zelo delle sue buone intenzioni, ne attaccò precisamente il midollo col sopprimerne il principio ascetico. Perciocchè, non appena questo fu messo da banda, venne a sostituirvisi il principio ottimista. Ora, in religione come in filosofia, l'ottimismo è un errore fondamentale che chiude l'accesso alla verità. Per conseguenza il cattolicismo è agli occhi miei un cristianesimo di cui si ha infamemente abusato, ed il protestantismo un cristianesimo degenerato: il cristianesimo in generale ha subito la sorte riservata a qualunque cosa nobile, elevata e grande, quando deve sussistere fra gli uomini.

Tuttavia, anche in seno del protestantismo, lo spirito di ascetismo e d'astinenza, essenziale al cristianesimo, si è fatto strada ed ha dato origine ad un fenomeno considerevole e spiccato, come non se ne era mai prodotto fino allora: intendo parlare della notevolissima setta de *Shaker,* fondata nell'America Settentrionale nel 1774 da una inglese, Anna Lee. Questi settarî sono già più di 600, che, divisi in 15 comuni, occupano molti villaggi degli Stati di New-York e del Kentucky, principalmente nel distretto di New-Libanon presso Nassau-village. La regola religiosa fon-

damentale che dirige la loro vita è il celibato e l'astinenza assoluta dal piacere carnale. A confessione unanime degli Inglesi e degli Americani che li hanno visitati, e che del resto li scherniscono e li beffeggiano senza pietà, questa regola è osservata rigorosamente e lealmente, quantunque uomini e donne abitino sovente sotto il medesimo tetto, mangino assieme ed anche danzino fra loro nella chiesa durante il servizio divino. Perciocchè colui che ha fatto il più difficile dei sacrifizî ha diritto di ballare davanti il Signore: egli è vittorioso, egli ha trionfato. I loro canti religiosi in generale hanno un carattere gaio; anzi molti di essi sono canzoni allegre. Le danze in chiesa, dopo la predica, sono accompagnate dal canto degli assistenti; vivamente ritmiche, queste danze finiscono con una galoppata che continua fino all'esaurimento completo delle forze. Negli intervalli uno dei loro dottori dice ad alta voce: « Ricordatevi che vi rallegrate qui da« vanti il Signore d'aver mortificato la vostra carne! ecco il solo « uso che noi facciamo delle nostre membra che si ribellano ». Dal celibato derivano da sè stesse tutte le altre prescrizioni. Non vi esiste famiglia, nè proprietà individuale, ma bensì la comunione dei beni. Tutti hanno un vestito eguale, alla maniera dei quacqueri, tenuto con un'estrema pulitezza. Sono industriosi, attivi, e non tollerano l'ozio. Ed hanno anche un altro precetto, che io loro invidio, d'evitare, cioè, qualunque rumore inutile, come gridare, sbattere le porte, schioccare la frusta, produrre colpi violenti ecc. Uno di essi ha enunziato la regola della loro esistenza dicendo: « Conducete una vita d'innocenza e di purezza, « amate il vostro prossimo come voi stessi, evitate la guerra e così « pure qualunque violenza, non spargete sangue, non aspirate agli « onori, nè alle distinzioni di questo mondo. Date a ciascuno ciò « che gli appartiene ed osservate la santità, perciocchè senza di « questa nessuno vedrà il Signore. Fate il bene a tutti, in qua« lunque circostanza e con ogni vostro potere ». Non fanno propaganda, e chi domandasse d'essere ammesso fra loro deve subire la prova d'un noviziato che dura molti anni. Ognuno è libero di ritirarsi dalla confraternita; di rado si presenta il caso dell'espulsione di un membro per qualche infrazione alla regola. I fanciulli che vengono loro condotti sono allevati con ogni cura, e fanno professione, se lo desiderano, solo quando sono arrivati all'età della ragione. Si riferisce che nelle controversie sostenute dai loro maestri con ecclesiastici anglicani, costoro il più delle volte furono battuti, perchè gli argomenti dei Shakers consistono in citazioni del Nuovo Testamento. — Per maggiori dettagli si consulti: « *Maxwell's Run through the United states,* 1841 »; « *Benedict's History of all religions,* 1830 »; il « *Times* » del 4 nov. 1837; e il giornale tedesco « *Columbus* », fascicolo del maggio 1831. — Havvi pure in America una setta tedesca che si av-

vicina molto ai Shakers, i Rappisti, che osservano con eguale rigore il celibato e la continenza: F. Löher ne rende conto nella sua « *Geschichte und Zustände der Deutschen in Amerika*, 1853 ». — A quanto si dice, i Raskolnik formano una setta analoga in Russia. — Anche i Gichteliani vivono in assoluta castità. — Ma già presso gli antichi Ebrei esisteva il prototipo di tutte queste sette negli Esseni, di cui parla lo stesso Plinio (*Hist. nat.*, V, 15); costoro somigliavano molto ai Shakers, non solo per il celibato, ma anche per altri punti, fra i quali la danza durante il servizio divino (1); ciocchè induce a credere che la fondatrice di quest'ultima setta abbia preso l'altra per modello. — In presenza di fatti simili cosa diventa l'asserzione di Lutero: « *Per quanto « la natura, quale fu posta in noi da Dio, venga forzata e violen« tata, non può in alcuna maniera accadere che si viva castamen« te fuori del matrimonio?* » (*Catech. maj.*).

Quantunque il cristianesimo, nei suoi precetti essenziali, non abbia insegnato se non ciò che tutta l'Asia sapeva già da lungo tempo e meglio, non per questo si può dire che esso non sia stato per l'Europa una nuova ed importante rivelazione, la quale ebbe per conseguenza di trasformare radicalmente l'indirizzo dello spirito nelle popolazioni d'occidente. Perciocchè ha loro svelato il concetto metafisico dell'esistenza, ed ha loro insegnato a guardare più in là della vita terrestre, vita meschina, miserabile ed effimera, a non considerarla più come il proprio scopo, ma come uno stato di dolore, di colpa, di prova, di lotta e di purificazione, che serve ad elevarci, coll'aiuto delle virtù morali, della rinunzia più penosa e dell'abnegazione di sè medesimi, ad una esistenza migliore, inconcepibile pel nostro spirito. Difatti il cristianesimo insegna la grande verità dell'affermazione e della negazione del voler-vivere sotto il velo dell'allegoria col dire che la caduta di Adamo ci ha trascinati nella sua maledizione; che per essa è venuto al mondo il peccato e ce ne fu trasmessa l'eredità; e che in cambio col sacrifizio fatto da Gesù della sua vita noi tutti siamo purificati, salvato il mondo, cancellato il peccato e soddisfatta la giustizia. Ma per comprendere la verità nascosta sotto questo mito non bisogna considerare gli uomini soltanto nel tempo, come esseri indipendenti gli uni dagli altri; è d'uopo concepire l'Idea (Platonica) dell'uomo riferentesi alla serie umana come l'eternità assoluta all'eternità disposta nel tempo; precisamente per questo tale Idea eterna dell'uomo, sviluppata nel tempo in serie di esseri successivi, appare di nuovo nel tempo quale unità mantenuta dai legami della generazione. Se dunque si consideri l'Idea umana si vedrà che la caduta di Adamo rappresenta la na-

(1) *Bellermann, Geschichtliche Nachrichten über Essäer und Therapeuten*; 1821 — **pag. 106**.

tura finita, animale, peccatrice, dell'uomo, in virtù della quale giustamente egli è un essere passaggiero, messo in balìa del peccato, del dolore e della morte. Invece la vita, gl'insegnamenti e la morte di Gesù Cristo rappresentano il lato sovrumano, la libertà, la redenzione dell'uomo. Qualunque creatura umana è allora, a questo titolo e virtualmente, così Adamo come Gesù, secondochè comprende sè stessa e secondochè la sua volontà la determina; a norma di ciò l'uomo è maledetto ed abbandonato alla morte, oppure salvo e partecipe della vita eterna. — Tali verità, nell'allegorico come nel vero senso loro, riescivano affatto nuove per i greci e per i romani, i quali si assorbivano del tutto nella vita e non guardavano seriamente più in là. A toglierci ogni dubbio in proposito basta leggere ciocchè Cicerone (*pro Cluentio*, c. 61) e Sallustio (*Catil.*, c. 47) pensavano ancora della nostra condizione dopo la morte. Gli antichi, sebbene fossero molto avanti in quasi tutte le materie, erano proprio bambini su questo punto capitale; stavano anzi al di sotto dei Druidi, i quali almeno insegnavano la metempsicosi. Se uno o due filosofi, come Pitagora e Platone, ebbero altre vedute, ciò non cambia minimamente il totale.

Così dunque la suprema e la più importante verità che possa esistere si è quella che troviamo nel cristianesimo, come nel brahmanismo e nel buddismo, e che c'insegna la necessità di essere redenti da un'esistenza destinata al dolore ed alla morte, indicandoci i mezzi per arrivarvi nella negazione della volontà, ossia nella vittoria decisiva sulla natura. Ma, come lo si vede, questa verità riesce opposta alla tendenza naturale della specie umana, e difficile da comprendere secondo i suoi veri principî, perciocchè tutto quello che non può essere presentato al pensiero se non in un modo generale ed astratto risulta inaccessibile alla grande maggioranza degli uomini. Sicchè, per mettere praticamente alla loro portata questa grande verità, bisognò impiegarvi un veicolo allegorico, un recipiente, per così dire, senza del quale essa si sarebbe perduta e svanita. La verità ha dovuto sempre togliere a prestito il vestito della favola, ed inoltre afferrarsi a qualche dato storico di già conosciuto e di già venerato. Ciocchè, *sensu proprio*, resterebbe incompreso per le masse in ogni tempo e in ogni paese a cagione dei loro sentimenti volgari, della loro intelligenza limitata e della rozzezza generale, deve esser loro presentato *sensu allegorico* affinchè possano servirsene praticamente. Le religioni nominate più addietro sono dunque i vasi sacri in cui si è conservata, sotto una forma adatta alla intelligenza delle masse, perchè sia trasmessa attraverso i secoli, quella verità che, nota ed enunciata da migliaia d'anni, forse anche fino dall'origine dell'umanità, resterà tuttavia in sè stessa eternamente una dottrina esoterica, un mistero per la moltitudine. Ma

tutto ciò che non si compone esclusivamente degli elementi incorruttibili della verità pura è esposto alla distruzione: così ogni volta che, arrivando a contatto con un'epoca che gli è eterogenea, il vaso minaccia di rompersi, diventa indispensabile, a salvarne il contenuto sacro e conservarlo per l'umanità, di ricorrere ad un nuovo recipiente. Tale contenuto è identico alla verità nuda e cruda; spetta dunque alla filosofia il presentarlo puro, limpido, unicamente sotto la forma di concetti astratti, dunque senza veicolo di sorta, per uso d'una minoranza, sempre scarsissima, di gente capace di riflettere. Messa a confronto colle religioni, la filosofia è una linea retta e le prime sono linee curve, perchè la filosofia enuncia a raggiungere direttamente quei risultati che le religioni presentano travestiti ed ottengono per mezzo di lunghi giri.

Se ora, per dilucidare con un esempio quanto ho detto e per conformarmi nel tempo stesso ad una moda filosofica d'oggidì, volessi mettermi a far entrare il mistero più elevato del cristianesimo, quello della Trinità, nei principî della mia filosofia, potrei, usando delle licenze ammesse in simili esposizioni, sbrigarmene nel modo seguente. Lo Spirito Santo è la negazione decisa del voler-vivere, e il Figlio è l'uomo, in cui essa manifestasi in concreto. Questi è identico alla volontà, vale a dire al Padre, che afferma la vita e produce così il fenomeno del mondo visibile, nel senso che affermazione e negazione, quantunque opposte, emanano ad una medesima volontà egualmente atta a negare o ad affermare, ciocchè costituisce il vero libero arbitrio. — Bene inteso che io dico questo soltanto per puro *lusus ingenii*.

Prima di chiudere questo capitolo, voglio tornare su ciò che ho disegnato nel § 68 del I volume colle parole *Δευτερος πλους* ossia quella strada per cui l'uomo giunge alla negazione della volontà, non coll'appropriarsi il dolore universale, riconoscendo così il nulla e la desolazione dell'esistenza, ma bensì coll'aver provato egli stesso qualche grande dolore. Si può rendersi conto di ciò che produce nel cuore umano tale esaltazione purificatrice col mezzo delle impressioni che prova colui che assiste alla rappresentazione di una tragedia; i due sentimenti sono quasi identici. Infatti verso il terzo o il quarto atto ei sarà dolorosamente colpito e scosso nello scorgere l'eroe sempre più turbato e minacciato nella sua felicità; quando invece, allo scioglimento, questa felicità va sommersa e distrutta affatto, subisce una specie di esaltamento interno che gli procura una soddisfazione infinitamente più nobile di quella che avrebbe potuto dargli l'aspetto del medesimo personaggio possessore dei favori della sorte. Ciocchè qui si produce sotto la forma d'una pietà mitigata dalla coscienza dell'illusione che le ha dato origine, succede egualmente, ma con tutta la forza della realtà con cui l'essere sente il proprio

destino, quando una grande sciagura spinge un uomo a cercar rifugio nella rassegnazione assoluta. Di qui nascono quelle conversioni che trasformano l'uomo, quali io le descrissi nel primo volume. Raccontai la conversione di Raimund Lullius; vale la pena ora di ricordare quella dell'abate di Rancé a causa dei risultati di lunga durata che ha prodotto; essa del resto somiglia in modo maraviglioso alla precedente: eccone brevemente la storia. La gioventù del Rancé era passata tutta intera fra i piaceri e le orgie, quando egli fu preso da violentissimo amore per la duchessa di Montbason. Una sera, recatosi da lei, trovò la camera deserta, in disordine, scura. Urtò col piede qualche cosa: la testa della sua amante; la bella duchessa era morta d'improvviso, e le avevano staccata la testa dal corpo, troppo lungo per la bara di piombo preparatale. Dopo aver vinto il suo immenso dolore, Rancé nel 1663 si fece trappista, divenne il riformatore dell'ordine, che si era totalmente dipartito dal rigore dei suoi statuti primitivi, e lo ricondusse a quella regola di rinunzia estrema che ne costituisce anche oggidì la base. Visitando la Trappa si è presi da un santo terrore al vedere una simile negazione della volontà praticata metodicamente per mezzo delle più dure privazioni e di un'esistenza penosa ed austera; ma fino dal primo giungervi si è già profondamente commossi dall'umile accoglienza di quei veri monaci, che, estenuati dal digiuno, dal freddo, dalle veglie, dalle preghiere e dal lavoro, si mettono ginocchioni davanti il visitatore, figlio del mondo e del peccato, chiedendogli di benedirli. Quest'ordine monastico è il solo in Francia che si sia mantenuto malgrado tutti gli sconvolgimenti accadutivi, ciocchè dev'essere attribuito alla serietà dell'istituzione, serietà che non può esser disconosciuta e che non permette le sia attribuita qualche intenzione occulta. La decadenza stessa della religione non ha potuto scuoterlo, perchè le sue radici penetrano nella natura umana più profondamente di quelle di qualsivoglia religione positiva.

Ho detto nel testo che questa improvvisa e completa trasformazione della natura intima dell'uomo, argomento del tutto trascurato finora dalla filosofia, si produceva il più delle volte di fronte alla prospettiva sicura e ben nota d'una morte violenta, vale a dire nei condannati all'ultimo supplizio. Per meglio dilucidare la questione parmi non essere ora cosa indegna della filosofia il citare le testimonianze di alcuni delinquenti poco prima dell'esecuzione capitale, a rischio di farmi deridere e di sentirmi dire che io mi appoggio su *parole di forca*. Ma ciò non arriverebbe fino a me; io credo piuttosto che il patibolo è realmente un luogo adatto a rivelazioni assolutamente speciali, un posto d'osservazione d'onde l'uomo, se non perde la conoscenza, può vedersi schiudere sull'eternità vedute più vaste e più chiare di quelle

che i filosofi nella maggior parte mettono nei paragrafi delle loro psicologie o teologie razionali. — Ecco il discorso pronunziato dinanzi al capestro, a Glocester, il 15 aprile 1837 da un certo Bartlett, che aveva assassinato sua suocera: «Inglesi, miei con-«cittadini! Non ho che poche parole da dirvi, ma vi scongiuro «tutti, uno per uno, d'imprimervele bene in mente, di lasciarle «penetrare nel cuore, non solo per quei pochi momenti in cui as-«sisterete al triste spettacolo d'oggi, ma per portarle con voi e «ripeterle ai vostri figli e ai vostri amici. Ve ne scongiura un «uomo che la morte colpirà fra breve. Io vi dico: toglietevi dal «cuore l'amore di questo mondo perituro e dei suoi vani piaceri: «pensate meno ad essi, pensate di più a Dio. Fatelo! Converti-«tevi! convertitevi! Perciocchè, siatene ben certi, senza una con-«versione profonda e sincera, senza un ritorno al Padre celeste, «non potete sperare di raggiunger mai quelle regioni di felicità «e quelle contrade di pace, verso le quali confido d'incamminar-«mi ora a gran passi». (Dal *Times* del 18 aprile 1837). — Ancora più degne d'attenzione sono le parole di un assassino celebre, Greenacre, impiccato a Londra il 1 maggio 1837. Il periodico inglese *The Post* ne diede la notizia seguente, notizia che trovasi riprodotta nel *Galignani's Messenger* del 6 maggio 1837: «La «mattina dell'esecuzione una persona gli raccomandò di riporre «ormai la sua fiducia in Dio e di pregare perchè gli fossero per-«donati i peccati per l'intercessione di Gesù Cristo; Greenacre «rispose *il domandar perdono, con Gesù Cristo per mediatore,* «*esser questione d'opinione; lui, da parte sua, credere che agli* «*occhi dell'Essere supremo un maomettano valga un cristiano ed* «*abbia gli stessi diritti alla beatitudine eterna. Aveva,* soggiun-«se, *nella sua prigione riflettuto sulle faccende teologiche, ed era-*«*si convinto che il patibolo è un passaporto per andare in cielo*». Precisamente una simile indifferenza per qualunque religione positiva dà un gran peso a tale testimonianza, perchè prova che quelle parole non erano dettate da una credenza fanatica, ma da una convinzione sincera ed intuitiva. — Il «*Galignani's Messenger*» del 15 agosto 1837 pubblica un altro fatto consimile riproducendolo dalla «*Limerick Chronicle*»: «Lunedì scorso ebbe «luogo l'esecuzione capitale di Maria Cooney condannata per «l'orribile assassinio di mistress Anderson. La misera era tal-«mente penetrata dalla grandezza del suo delitto, che baciò la «corda che le si metteva al collo, invocando umilmente la mise-«ricordia divina». — Finalmente, un ultimo esempio: il «*Times*» del 29 aprile 1845 contiene molte lettere scritte la vigilia della sua esecuzione da Hocker, l'assassino di Delarùe. In una ei dice: «Sono convinto che se *il cuore naturale non è spezzato* «(*the natural heart be broken*) e rinnovellato dalla grazia divina, «l'uomo, per quanto nobile e buono possa essere agli occhi del

« mondo, non può pensare all'eternità senza un fremito interno ». — Tali sono quelle prospettive sull'eternità che si mostrano dall'alto di sì fatto osservatorio, ed a cui accennavo qui addietro; ho avuto tanto meno scrupolo a parlarne inquantochè Shakespeare stesso dice:

out of these convertites
There is much matter to be heard and learn'd (1).
(*As you like it, last scene*).

Il cristianesimo pure attribuisce al dolore in sè stesso quella virtù purificatrice e santificante di cui trattai or ora, ed il contrario alle grandi ricchezze: lo ha dimostrato anche Strauss nella « *Vita di Gesù* » (vol. I, seconda parte, cap. VI, §§ 72 e 74). Difatti egli nota che i macarismi del sermone sulla montagna hanno presso Luca (VI, 20) un senso differente da Matteo (V, 3) (2), perciocchè soltanto quest'ultimo alle parole « *μακαριοι οῑ ητωχοι* » aggiunge « *τψπνευματι* » e a « *πεινωντες* ». « *την δικαισυνοηγ* »; così egli intende solo i semplici e gli umili, ecc., mentre Luca parla di veri poveri; per costoro dunque havvi precisamente il contrasto tra il dolore attuale e la felicità futura. Gli Ebioniti avevano per massima principale che chiunque ha goduto in questa vita, non avrà nulla nella vita futura, e viceversa. Per questo, presso Luca, le beatitudini, o macarismi, sono seguite da altrettanti « *ουαι* » diretti ai « *πλουσιοις* », ai « *εμπεπλησμενοις* » ed ai « *γελωσι* » (3), proprio come l'intendevano gli Ebioniti. Nello stesso spirito, dice Strauss, è immaginata la parabola (Luca, XVI, 19) del ricco cattivo e di Lazzaro, la quale non attribuisce affatto qualche colpa al primo, nè qualche merito al secondo, e, per proporzionare la ricompensa o il castigo avvenire, non esamina il bene o il male commessi in questa vita, ma bensì il dolore o la felicità di cui si ebbe a soffrire od a godere qui basso, precisamente secondo le idee degli Ebioniti. Strauss aggiunge: « Gli altri sinottici (Matteo, XIX, 16; Marco X, 17; « Luca, XVIII, 10) riferiscono pure come Gesù abbia dato il va- « lore medesimo alla povertà esterna nel racconto del ricco gio- « vane e nel gnome del camello e dell'ago ».

Bene analizzando si scorgerà del pari che i passi più famosi del sermone sulla montagna insegnano la povertà volontaria, e, per conseguenza, la negazione della volontà. Perchè il precetto (Matteo, V, 40 e seg.) di dare tutto ciò che ci vien chiesto, di

(1) C'è molto da ascoltare e da apprendere da questi convertiti.
(2) Luca: *Beati voi, poveri, perciocchè il regno di Dio è vostro;* — Matteo: *Beati i poveri in ispirito perciocchè il regno de' cieli è loro.*
(3) *Guai a voi ricchi. . . Guai a voi che siete ripieni . . . Guai a voi che ridete.*

offrire anche il nostro mantello a colui che contende per toglierci la veste, ecc.; e l'altro precetto (VI, 25-34 *ibid.*) di non stare in ansietà, solleciti per l'avvenire, nemmeno per il domani, e di vivere così giorno per giorno, — sono regole che, osservate a dovere, conducono senza fallo alla povertà assoluta e che dicono indirettamente ciocchè Budda dice ben chiaro ai suoi discepoli ed appoggia col suo esempio: «*Abbandonate ogni cosa e divenite* BIKSCHU», ossia mendicanti. Questo risalta ancora più decisamente dal passo di Matteo, X, 9-15, dove Gesù ordina agli apostoli di non possedere cosa alcuna, nemmeno scarpe o bastone, e di contentarsi di vivere di elemosina. Simili precetti sono divenuti più tardi la base dell'ordine mendicante di San Francesco (*Bonaventurae vita S. Francisci*, c. 3). Ecco perchè sostengo che lo spirito della morale cristiana è identico a quello del brahmanismo e del buddismo. — Conformemente alle idee da me svolte, Meister Eckhard (Op. cit., vol. I, p. 492) dice: «*La cavalcatura più* «*rapida per portarci alla perfezione è il dolore*».

CAPITOLO 49.

LA VIA DELLA SALVEZZA.

Non v'ha che un solo errore innato, quello di credere che noi siamo al mondo per essere felici. È innato perchè s'identifica colla nostra stessa esistenza, perchè tutto il nostro essere non ne è che la parafrasi, e il nostro corpo il monogramma: d'altronde noi siamo unicamente il voler-vivere, e ciò che s'intende per felicità è precisamente la soddisfazione successiva della volontà.

Finchè perseveriamo in questo errore, e sopratutto se dogmi ottimisti vengono per di più a confermarvici, il mondo ci appare pieno di contraddizioni. Perciocchè ad ogni passo, nelle grandi come nelle piccole cose, dobbiamo sperimentare che il mondo e la vita non sono tali da favorire la felicità. Per l'uomo che non sa riflettere, tutto si limita al sentimento di un dolore effettivo; ma per chi pensa, ai tormenti reali viene ad aggiungersi una perplessità teorica: perchè, si chiede costui, il mondo e la vita, che alla fin fine sono fatti perchè vi si sia felici, corrispondono così male alla loro destinazione? Tale perplessità da bella prima si spande al di fuori in grossi sospiri: *Ahimè!*, geme l'uomo, *perchè mai qui basso devono esser versate tante lagrime?*, ed altre frasi di questo genere; ma ben presto si ridestano in lui scrupoli inquietanti per ipotesi preconcette secondo dogmi ottimisti. Ei tenta allora di gettare la colpa della sua infelicità personale sulle circostanze, sugli uomini, sulla propria cattiva sorte, o inettitu-

dine; potrà anche ammettere che tutte queste cause combinate hanno influito sul suo destino; ma tutto ciò non cangierà nulla al risultato definitivo, che è d'aver fallito il vero scopo della vita, dal momento che questo consiste nell'essere felici; simili riflessioni inducono spesso alla disperazione, specialmente verso il termine della vita; ecco perchè la fisonomia dei vecchi porta in generale l'impronta di ciò che gl'Inglesi dicono «disappointment», dell'aspettazione delusa. Inoltre ogni giorno nella vita ci ha già insegnato che gioie e piaceri c'ingannano anche quando li possediamo; che non mantengono ciocchè promettevano; che non possono soddisfare il cuore; e che per lo meno il loro possesso è amareggiato dagli inconvenienti che li accompagnano o ne derivano; ma che in cambio i dolori e le angoscie sono sempre molto reali e sorpassano sempre la nostra aspettazione. — Lo si vede dunque benissimo: tutto nella vita è disposto in modo da toglierci dal nostro errore primitivo e da convincerci che scopo dell'esistenza non è la felicità. Guardandovi anzi più da vicino e senza prevenzioni, essa si presenta a noi ordinata affatto specialmente ed espressamente perchè non vi ci sentiamo felici: tutta la sua essenza ha il carattere di qualche cosa di cui si vorrebbe farci perdere il gusto e distoglierci, d'un errore dal quale dobbiamo liberarci, affinchè il nostro cuore guarisca dalla sete di godere e di vivere, e si allontani dal mondo. In questo senso è più giusto mettere lo scopo nel dolore che nella felicità. Perciocchè le considerazioni svolte in fine del capitolo precedente ci hanno dimostrato che quanto più si soffre tanto più presto è raggiunto questo scopo, quando invece il vivere felici ce ne discosta. Lo disse anche Seneca terminando la sua ultima lettera, dove pare che spiri già l'influenza del cristianesimo: «*Bonum tunc habebis tuum, quum intelliges infelicissimos esse felices*» (1). — L'azione affatto speciale esercitata dalla tragedia deriva in fondo perchè essa fa vacillare questo errore innato, dimostrando con un esempio grande e sorprendente la vanità delle aspirazioni umane e il nulla dell'esistenza; ci svela così le profondità nascoste della vita, e merita di occupare nella letteratura il posto supremo che con perfetto accordo tutti le riconoscono. — Giunti a ricredersi, per una via o per l'altra, da questo errore che ci domina *a priori*, da questo *πρωτον ψευδος* dell'esistenza, ogni cosa non tarda ad esser veduta sotto un'altra luce, ed il mondo ci appare in armonia, se non coi nostri voti, almeno col concetto che ne abbiamo acquistato. Le sventure, qualunque ne sia la natura e la grandezza, possono farci soffrire, ma non più stupirci, perchè ormai sappiamo che precisamente il dolore e l'afflizione rea-

(1) *Stimerai buono il tuo stato allora quando capirai che i più infelici sono i felici.*

lizzano lo scopo della vita, distogliendone la volontà. Tale convinzione dà anzi all'uomo in qualsiasi circostanza una tranquillità maravigliosa, paragonabile alla docilità con cui un malato sopporta i dolori d'una lunga e penosa medicatura, perchè sono per lui i sintomi dell'efficacia del rimedio. Il dolore si annuncia altamente come il vero destino della esistenza umana. La vita vi è interamente immersa, e non può uscirne: il nostro entrar nella vita succede fra le lagrime, il corso dell'esistenza il più delle volte riesce tragico, e la fine peggio che peggio. Quivi non si può disconoscere una certa intenzionalità. Di regola generale la sorte rovescia da cima a fondo i progetti dell'uomo proprio allora ch'egli raggiunge lo scopo principale dei suoi voti o dei suoi sforzi; da questo punto la sua esistenza assume una tendenza al tragico che lavora a soffocare in lui quel voler-vivere di cui ogni essere umano è il fenomeno, ed a fargli abbandonare senza rimpianto la vita ed i piaceri di essa. Infatti il dolore è un mezzo di purificazione che nella maggior parte dei casi riesce a santificare l'uomo, ossia a toglierlo dalla falsa strada del voler-vivere. Conformemente a ciò i libri d'edificazione cristiana parlano senza tregua dell'efficacia delle croci e degli affanni; con ragione in verità si è fatto della croce, che rappresenta la *passione* e non l'azione, il simbolo della religione di Cristo. L'Ecclesiaste, giudaico ma filosofo, dice giustamente: « La tristezza vale meglio del riso, perchè corregge il cuore » (VII, 4). Qualificandolo *« δευτερος πλους »* io ho presentato il dolore come cosa che supplisce, in certa maniera, alla virtù ed alla santità; ma qui non esito a dichiarare arditamente che, tutto considerato, nell'interesse della nostra salvezza e della nostra redenzione, noi dobbiamo sperar meglio dai nostri dolori che dalle nostre opere. È questo il sentimento che Lamartine esprime con bellissimi versi nell'Inno al dolore:

> « *Tu me traites sans doute en favori des cieux*
> « *Car tu n'epargnes pas les larmes à mes yeux.*
> « *Eh bien! je les reçois comme tu les envoies,*
> « *Tes maux seront mes biens, et tes soupirs mes joies.*
> « *Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu,*
> « UNE VERTU DIVINE AU LIEU DE MA VERTU,
> « *Que tu n'es pas la mort de l'âme, mais sa vie,*
> « *Que ton bras, en frappant, guérit et vivifie* ».

Se dunque il dolore possiede già tanta virtù santificante, ne possederà ad un grado molto più alto la morte, la più terribile fra le angoscie. Per questo proviamo dinanzi un morto un sentimento di rispetto analogo a quello che ci ispira la vista di un grande dolore: ogni caso di morte ci appare quasi come un'apo-

teosi od una canonizzazione; noi non possiamo contemplare il cadavere di un uomo, fosse pure il più insignificante, senza una certa venerazione, e invero, cosa bizzarra da notare, ad ogni funerale le sentinelle presentano le armi. La morte in realtà è lo scopo della vita: con essa si compie tutto ciò di cui l'intera esistenza non era se non la preparazione e il preludio. La morte è il risultato, il «*résumé*», della vita, un'addizione che dà in una volta quell'insegnamento che la vita presenta soltanto sminuzzato giorno per giorno: tale insegnamento si è che l'aspirazione che si manifesta per mezzo della vita è cosa illusoria, vana e contradditoria, e che il respingerla è una redenzione. Il rapporto che v'ha tra la lenta vegetazione della pianta intera ed il frutto, il quale produce in una volta sola ed al centuplo ciocchè essa non realizza se non in frammenti impercettibili, esiste precisamente identico tra la vita, coi suoi ostacoli, colle sue speranze deluse, coi suoi progetti sventati, coi suoi dolori continui, e la morte, che in un colpo annienta tutto assolutamente, tutto quello che l'uomo voleva, coronando in tal modo gl'insegnamenti che la vita ha dato. — Il corso della vita, su cui il morente getta i suoi sguardi, esercita sulla volontà, oggettivata nella individualità che si spegne, un'influenza analoga a quella esercitata da un motivo sulla condotta umana: gli imprime una nuova direzione, che costituisce allora il risultato essenziale e morale della vita. Siccome una morte improvvisa non permette questo sguardo retrospettivo, la Chiesa la considera una disgrazia tale da dover implorare il Cielo di stornarla da noi. E siccome questo ritorno sul passato, e, nello stesso tempo, la previsione certa della morte, sono possibili soltanto all'uomo e non all'animale, essendo un risultato della ragione; siccome dunque l'uomo è il solo essere che vuoti il calice della morte, così l'umanità è il solo grado della scala degli esseri in cui la volontà possa negarsi e distogliersi interamente dalla vita. Quando la volontà non si nega, ogni nascita le fornisce un nuovo intelletto, diverso dal precedente, fino a che essa abbia riconosciuto la natura reale della vita, e, per conseguenza, non la voglia più.

Quando le cose seguono il loro corso naturale, a misura che arriva la vecchiezza, il deperimento del corpo s'incontra con quello della volontà. La sete di godere svanisce agevolmente colla facoltà di gustare. La sorgente del volere più violento, il suo foco, l'istinto genitale, è il primo a sparire, ciocchè mette l'uomo in una condizione molto analoga allo stato d'innocenza in cui egli si trovava prima dello sviluppo del sistema genitale. Le illusioni che facevano prendere chimere per beni degnissimi d'invidia, si dileguano, ed occupa il posto loro la conoscenza della inanità dei beni terreni. L'egoismo è sostituito dall'amore ai fanciulli, e l'uomo comincia già con questo sentimento a vivere nell'*io* degli al-

tri, piuttostochè nel suo stesso *io*, che fra breve avrà cessato di essere. Tale almeno è il corso desiderabile delle cose: l'eutanasia della volontà. Perciò, in vista di questa prospettiva, viene prescritto ai brahmini di abbandonare, dopo aver passato gli anni migliori della vita, i loro beni e la loro famiglia, e di vivere da anacoreti (*Manu*, B. 6). Ma se al contrario, sopravvivendo il desiderio alla facoltà di godere, l'uomo rimpiange i piaceri mancati nella sua vita, invece di riconoscere la loro vanità e la loro vacuità in generale; se agli oggetti a cui tendono i desiderî umani, e ch'egli non può gustare, sostituisce ora il loro rappresentante astratto, il danaro, che mantiene in lui quelle stesse passioni furiose che altra volta destavano in modo più scusabile gli oggetti del piacere effettivo; e se, malgrado la morte dei sensi, le sue brame si portano verso un oggetto inanimato, ma indistruttibile, con un'avidità quasi altrettanto indistruttibile; od anche se ciò ch'egli rappresenta nell'opinione degli altri va a surrogare in lui ciò ch'egli è e fa nel mondo reale, accendendo le medesime passioni nel suo cuore; — allora, si tratti di avarizia o di ambizione, il volere si è raffinato e sublimato, ma nel tempo stesso ha preso rifugio nell'ultimo suo baluardo, d'onde la morte sola potrà ormai sloggiarlo. Lo scopo dell'esistenza è fallito.

Tutte queste considerazioni servono a dilucidare ciocchè nel precedente capitolo ho qualificato per « δευτερος πλους », ossia la purificazione, la conversione della volontà e la redenzione prodotte dai dolori della vita, per una strada che senza dubbio è la più comune. Perciocchè è la strada dei peccatori, e noi lo siamo tutti. L'altra via, quella che conduce allo stesso risultato quando l'uomo ha riconosciuto, per poi appropriarseli, i dolori del mondo, è un sentiero stretto, riservato agli eletti, ai santi: è una via eccezionale, battuta di rado. Senza la prima dunque non vi sarebbe per la maggior parte degli uomini speranza alcuna di salvezza. Nondimeno rifiutiamo d'innoltrarvici, e lavoriamo invece con tutte le nostre forze ad apparecchiarci una esistenza sicura e gradevole, altro non facendo così che incatenare la volontà sempre più strettamente alla vita. Gli asceti fanno tutto il contrario: non avendo in vista se non il loro bene vero, ultimo, trascinano, di propria scelta, una vita povera, dura, priva di qualunque gioia. Ma la sorte e l'andamento del mondo vegliano al nostro interesse meglio che non lo facciamo noi stessi; infatti, hanno cura di deludere senza tregua i nostri progetti di felicità, la follia dei quali è facile a riconoscere dalla brevità, dalla insussistenza, dalla vacuità della vita, e dal terminare di essa colla morte; seminano il nostro cammino di sterpi e di spine; e ci recano ad ogni passo quel salutare dolore che è la panacea della nostra miseria. Di certo il carattere della vita singolarmente equivoco proviene perchè due tendenze principali e diametralmente opposte vi lottano

senza tregua: l'una, quella della volontà individuale, diretta verso una felicità chimerica, insita in un'esistenza effimera, fallace, simile ad un sogno, nella quale, per rapporto al passato, felicità e sventura non contano più nulla, mentre nel tempo stesso il presente si trasforma di continuo in passato; l'altra, quella della sorte, diretta troppo visibilmente verso la rovina della nostra felicità, e con ciò verso la mortificazione della volontà e l'annientamento dell'illusione che ci tiene incatenati al mondo.

La credenza professata generalmente, sopra tutto dal protestantesimo, che lo scopo della vita si trovi unicamente e direttamente nelle virtù morali, vale a dire nelle opere di giustizia e di carità, palesa già la sua insufficienza per mezzo del semplice fatto che fra gli uomini esiste pochissima moralità vera e pura. Non parlo delle virtù più nobili, della generosità, della grandezza d'animo e dell'abnegazione, virtù che difficilmente s'incontrano fuori del teatro e dei romanzi; intendo soltanto alludere a quelle che sono un dovere per tutti. Chiunque ha già passato l'età giovanile non ha che da ricordarsi le persone con cui fu in contatto: quante ne ha trovato veramente e perfettamente onorevoli? Parlando con franchezza, quasi tutte non erano forse assolutamente il contrario, malgrado l'impudenza con cui pigliavano fuoco al più leggiero sospetto di disonestà od anche solo di menzogna? Un vile egoismo, una cupidigia senza limiti, una scaltrezza ipocrita, e con questo una invidia velenosa ed una gioia diabolica nelle sventure altrui, tutto ciò non dominava forse in modo tanto universale da rendere applaudita, ammirata, la più piccola eccezione? E la carità arriva spesso a dare più di quello che è abbastanza superfluo perchè non succeda mai di averne bisogno? Ma che! Si è su queste rarissime e scarsissime traccie di moralità che si vorrebbe mettere lo scopo intero della vita? Lo si metta invece nella conversione totale del nostro essere (perciocchè desso per l'appunto porta tanto deplorevoli frutti) prodotta dal dolore, e tutto prende subito un altro aspetto e si trova in armonia collo stato reale delle cose. La vita apparisce allora come un bagno di purificazione, di cui l'ingrediente efficace è il dolore. Quando l'operazione è finita, rimane, residuo impuro, l'immoralità e la cattiveria passate, compiendosi ciò che annunciano i Veda: «*Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt*». — Il quindicesimo sermone di Meister Eckhart sta in perfetto accordo con queste vedute: esso merita d'esser letto.

CAPITOLO 50.

EPIFILOSOFIA.

Terminando la mia esposizione devo pur dar posto ad alcune considerazioni sulla mia filosofia. — Essa, come l'ho già detto, non pretende spiegare l'esistenza del mondo fino nei suoi ultimi principî: si arresta ai fatti dell'esperienza interna ed esterna che sono alla portata di tutti, e mostra la loro vera concatenazione intima, senza mai andare più in là, o ricorrere a cose extraterrestri ed alle loro relazioni col mondo. Per conseguenza non tira conclusioni su ciò che esiste al di là di qualunque possibilità d'esperienza, e spiega solo ciò che fornisce il mondo esterno e la coscienza intima, contentandosi di concepire il mondo nel limite del suo concatenamento interno con sè stesso. La mia filosofia è dunque IMMANENTE, nel significato kantiano della parola. Ma precisamente per questo lascia sospese molte questioni, quella, per esempio, di sapere perchè i fatti che la mia teoria dimostra in modo definitivo sieno quali essa li stabilisce e non diversi, ecc. Simili questioni, o, più correttamente, le risposte loro, sono trascendentali; ciocchè vuol dire che non possono essere afferrate per mezzo delle forme e delle funzioni del nostro intelletto; è impossibile che esse vi penetrino: tra l'intelligenza e queste materie trascendentali havvi lo stesso rapporto come tra la nostra sensibilità e le proprietà possibili dei corpi per le quali non possediamo sensi adatti per rilevarle. Si può anche, dopo le mie spiegazioni, chiedere l'origine di questa volontà egualmente libera d'affermarsi, nel qual caso suo fenomeno è il mondo, o di negarsi, rimanendovi allora ignoto il suo fenomeno. Quale fatalità, posta fuori di qualunque possibile esperienza, l'ha dunque trascinata nella tremenda alternativa di manifestarsi sotto la forma di un mondo in cui regnano il dolore e la morte, o di rinnegare la propria natura? E inoltre: che cosa l'ha indotta ad abbandonare il riposo inapprezzabile e la felicità del nulla? Una volontà individuale, bisogna pur aggiungere, può benissimo lasciarsi sviare, a suo danno, per una scelta erronea, dunque per una colpa della conoscenza; ma la volontà generale, anteriore a qualunque fenomeno, come ha dessa potuto smarrirsi e correre così alla sua perdita? Cosa ha prodotto quell'immenso disaccordo di cui è pieno il mondo? E fino a quale profondità, chiediamo ancora, nell'essenza intima di un tal mondo discendono le radici dell'individualità? A ciò si potrebbe con rigore dar la risposta che esse vanno fino a dove giunge l'affermazione del voler-vivere, e si arrestano dove ne comincia la negazione, perchè ebbero origi-

ne dall'affermazione. Ma allora si presenta la domanda: « *E che sarei io se non fossi volontà di vivere?* », e di seguito altre dello stesso genere. — A tutto questo vi sarebbe da rispondere che la epressione della forma più generale e più familiare del nostro intelletto è il principio di ragione, il quale però si applica solo al fenomeno e non all'essenza delle cose: si è da tale principio che nasce qualunque domanda di « *come* » e di « *perchè* ». Cogli insegnamenti di Kant fu stabilito che il principio di ragione non è una « *aeterna veritas* », ma una semplice forma, una funzione dell'intelletto, mentre l'intelletto per sua natura essenziale ed originale non è se non uno strumento al servizio della volontà, che già presuppone insieme a tutte le oggettivazioni di essa. Ora, ogni nostra cognizione, ogni nostra facoltà di comprendere, è soggetta alle forme dell'intelletto; ne segue che non possiamo concepire cosa alcuna altrimenti che nelle categorie del tempo, *avanti* o *dopo*, *in alto* o *abbasso*, *tutto* o *parte*, ecc.; noi non abbiamo mezzo per sortire da questo cerchio che ci limita il campo della conoscenza possibile. Ma tali forme non sono applicabili ai problemi sollevati qui addietro, e quand'anche ce ne fosse data la soluzione, esse non potrebbero servirci a comprenderla, non essendo a ciò destinate. Per questo la nostra intelligenza, puro stromento della volontà, urta da ogni parte contro problemi insolubili, ossia contro le muraglie della nostra prigione. È poi per lo meno verosimile che siffatte questioni non sono al di sopra dell'intelligenza per noi soltanto, ma che la loro conoscenza in generale non è e non sarà mai possibile ad alcuno; che riescono imperscrutabili in modo relativo ed assoluto ad un tempo; e che se nessuno le comprende egli si è che in generale esse non possono venir comprese, perchè non si adattano per sè stesse alle forme della conoscenza (ciocchè corrisponde a quanto dice Scoto Erigena « *De mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit quod ipse sit* », Lib. II). Poichè la facoltà di riescire percettibile, colla sua forma più essenziale e necessaria di soggetto ed oggetto, appartiene soltanto al fenomeno, non all'essenza delle cose. Quando v'ha conoscenza, quindi rappresentazione, non si tratta che di fenomeno, e noi ci troviamo per ciò nel mondo fenomenale: la conoscenza stessa in generale non ci è nota se non come fenomeno cerebrale, e non solo non abbiamo il diritto, ma ci manca affatto l'attitudine per comprenderla altrimenti. Cosa sia il mondo, come mondo, non possiamo concepirlo: è un fenomeno, e, per quello che succede in noi e per un'analisi diligente della nostra coscienza, ci riesce sapere cosa si manifesti in fondo ad esso; dopo di che, con questa chiave dell'essenza del mondo, possiamo decifrarne l'insieme come credo d'aver fatto nell'opera presente. Che se abbandoniamo il mondo, per risolvere le questioni accennate, noi ci togliamo nel tempo stesso dal solo

terreno su cui riesce possibile non solo una concatenazione di causa ad effetto, ma anche in generale una conoscenza qualunque; allora tutto non è più che *instabilis tellus, innabilis unda* (1). La natura delle cose prima od oltre il mondo, dunque al di là della volontà, non è accessibile al nostro esame, perchè la conoscenza, essendo unicamente fenomeno, non può esistere fuori del mondo, come questo non esiste se non nella conoscenza. L'essenza intima delle cose, lungi dall'essere una essenza conoscente, un intelletto, è in sè priva di qualunque conoscenza: la cognizione viene ad aggiungervisi come accidente, come ripiego ausiliare del fenomeno di questa essenza, la quale non può dunque mai assimilarsela se non in modo imperfetto e soltanto in conformità della sua stessa natura, perciocchè la sua vera destinazione (servire la volontà individuale) è cosa affatto diversa. Di qui viene l'impossibilità di concepire l'esistenza, la natura e l'origine del mondo in una maniera completa, radicale ed affatto soddisfacente. Ecco quanto circa i limiti della mia e di qualunque altra filosofia.

La dottrina dell'*ἑν και παν*, vale a dire dell' unità e della identità assolute dell'essenza delle cose, dopo esser stata insegnata dagli Eleati, da Scoto Erigena, Giordano Bruno e Spinoza, e restaurata da Schelling, era già ammessa e compresa al mio tempo. Ma cosa sia questo principio unico, e come giunga a mostrarsi molteplice, era un problema di cui io per il primo ho dato la soluzione. — Così pure fino dalle epoche più remote si aveva considerato l'uomo come un microcosmo. Io ho rovesciato la proposizione e dimostrato essere il mondo un «*macrantropo*», nel senso che volontà e rappresentazione esauriscono la definizione della sostanza del mondo così completamente come quella dell'uomo. Ma evidentemente è più esatto imparare a conoscere il mondo per mezzo dell'uomo piuttosto che procedere al rovescio; perciocchè con ciò che ci è dato immediatamente, ossia colla coscienza di noi stessi, dobbiamo spiegare ciò che ci viene presentato mediatamente, ossia per mezzo della percezione esterna, — e non viceversa.

Se accetto l'«*ἑν και παν*» dei panteisti, non ammetto però il loro «*παν θεος*», perciocchè io non oltrepasso i limiti della esperienza (presa nel senso più largo), e tanto meno mi metto in contraddizione coi dati esistenti. Scoto Erigena, conseguente collo spirito del panteismo, considera qualunque fenomeno come una teofania; ma allora questa condizione deve appartenere egualmente ai fenomeni più orribili e spaventevoli: singolari teofa-

(1) *Terra instabile, acqua innavigabile.*

nie! Mi distinguono inoltre dai panteisti sopratutto i punti seguenti:

1) Il loro θεος è una x, una quantità sconosciuta, mentre la volontà, è fra tutte le cose che si possono conoscere, la più nota e la sola che sia data in modo immediato; per conseguenza la sola che possa riescire a spiegare tutto il resto. Perchè è sempre la cosa nota che deve servire a decifrare l'ignoto, e non viceversa.

2) Il loro θεος si manifesta per suo piacere, *animi causa*, per mostrare la propria magnificenza o per farsi ammirare. Non parlando della vanità che così gli attribuiscono, i panteisti si sono messi nel caso di dover contestare, a forza di sofismi, l'esistenza dei mali che gravano sul mondo; ma questo, ciò nonostante, resta sempre in una terribile e vivissima contraddizione colla perfezione fantasmagorica immaginata. Presso di me invece la volontà nella sua oggettivazione, qualunque si sia, arriva a conoscere sè stessa, ciocchè le permette di sopprimere e di produrre la conversione e la salvezza. Perciò non v'ha se non la mia morale che possieda una base sicura ed uno sviluppo completo in armonia collo spirito sublime del brahamanismo, del buddismo e del cristianesimo, e non unicamente con quello del giudaismo e dell'islamismo. Così pure la metafisica del bello non può essere spiegata completamente se non dai miei principî, e non ha più bisogno di ricoverarsi dietro frasi vuote. Le mie dottrine soltanto riconoscono lealmente l'esistenza e la grandezza del male nel nostro mondo: lo possono fare perchè in esse la risposta sull'origine del male dice ad un tempo quale sia l'origine del mondo. Invece per gli altri sistemi, che sono ottimisti, la questione dell'origine del male è una malattia cronica ed incurabile la quale, a dispetto di qualunque palliativo e di qualunque droga, non permette loro che una esistenza molto languente.

3) Io parto dall'esperienza e dalla coscienza di sè, delle quali è fornito naturalmente chiunque, per arrivare alla volontà, mio unico elemento metafisico: seguo dunque la via ascendente od analitica. I panteisti vanno invece per la discendente o sintetica: partono dal loro θεος, detto talvolta Sostanza od Assoluto, lo impongono d'autorità, o se lo fanno concedere colle loro istanze, e di questa cosa affatto ignota si servono per spiegare tutte le cose più note.

4) Presso di me il mondo non esclude la possibilità di un'altra esistenza; vi resta sempre abbastanza margine per quello che noi disegniamo, soltanto in modo negativo, per negazione del voler-vivere. Nel panteismo essenzialmente ottimista, essendo il mondo ciò che v'ha di migliore, non resta altro da cercare.

5) Per i panteisti il mondo reale, il mondo come rappresentazione, è una manifestazione intenzionale del Dio che vi ri-

siede, ciocchè non è una spiegazione conveniente dell'apparire del nostro mondo, ma richiede piuttosto di esser spiegato a sua volta; preso di me invece il mondo come rappresentazione nasce *per accidens*, visto che l'intelletto, colla sua percezione esterna. prima di tutto è l'intermediario dei motivi per i fenomeni più perfetti della volontà, non perfezionandosi se non gradatamente fino al punto d'acquistare quella oggettività di percezione intuitiva che fa apparire il mondo esterno. In questo senso la mia teoria rende conto realmente dell'origine del mondo, quale oggetto visibile, e non, come l'altra, per mezzo di una funzione insostenibile.

In seguito alla critica fatta da Kant su qualunque teologia speculativa, quasi tutti coloro che si occupavano di filosofia in Germania si gettarono su Spinoza: l'intera serie di tentativi abortiti, conosciuta sotto il nome di filosofia post-kantiana, non è in realtà se non uno Spinozismo raffazzonato senza gusto, inviluppato in una fraseologia incomprensibile, e sfigurato in mille modi. Perciò, avendo mostrato quale rapporto abbia la mia filosofia col panteismo in generale, voglio pure trattare circa le relazioni di essa collo Spinozismo in particolare. Tali relazioni sono simili a quelle del Testamento Nuovo col Vecchio. Ciocchè ambedue posseggono in comune si è il Dio Creatore. Del pari, presso di me come presso Spinoza, il mondo esiste per sè stesso, in virtù d'una forza estrinseca propria. Ma nello Spinoza, la sua «*substantia aeterna*», l'essenza intima del mondo, che egli medesimo chiama Dio, è sempre, anche per il carattere morale e per l'importanza attribuitale, il Jehovah, il Dio Creatore, che si compiace dell'opera sua e trova che è riuscita nel miglior modo possibile: *παντα καλα λιαν*. A questo Dio Spinoza non ha tolto nulla fuori della personalità. Anche per Spinoza dunque il mondo, con tutto ciò che contiene, è perfetto e quale doveva essere: l'uomo quindi non ha altro da fare che «*vivere, agere, suum Esse conser-*«*vare, ex fundamento proprium utile quaerendi*» (*Eth. IV, pr.* 67): egli deve affatto ingenuamente godere della vita, finchè dura, proprio come nell'Ecclesiaste, IX, 7-10 (1). In poche parole

(1) 7. Va', mangia il tuo pane allegramente, e bei 'l tuo vino di cuore lieto: se pure Iddio gradisce le tue opere.

8. Sieno in ogni tempo i tuoi vestimenti bianchi: e l'olio odorifero non venga meno in sul tuo capo.

9. Godi della vita con la moglie che tu ami, tutti i giorni della vita della tua vanità, i quali Iddio t'ha dati sotto 'l sole, tutto 'l tempo della tua vanità: perciocchè questa è la tua parte nella tua vita, e 'l frutto della tua fatica, che tu duri sotto 'l sole.

10. Fa' a tuo potere tutto quello ch'avrai modo di fare, perciocchè sotterra, ove tu vai, non v'è nè opera, nè ragione, nè conoscimento, nè sapienza alcuna.

(*Dal Diodati il Traduttore*).

è l'ottimismo; perciò la sua morale non solo è debole quanto quella dell'Antico Testamento, ma per di più falsa e talvolta ributtante (1). — Presso di me al contrario la volontà, l'essenza intima del mondo, non è Jehovah, ma, se così posso esprimermi, il Salvatore crocifisso od il ladrone, secondo il partito che dessa ha preso; la mia morale si accorda dunque colla morale del cristianesimo fino nelle sue tendenze più elevate, come pure con quella del brahmanismo e del buddismo. Spinoza invece non ha potuto liberarsi dallo spirito giudaico, *quo semel est imbuta recens servabit odorem* (2). Ciò che v'ha in lui di assolutamente giudaico e che, collegato al panteismo, riesce assurdo ed orribile ad un tempo, si è il disprezzo per gli animali, a cui egli rifiuta qualunque diritto, considerandoli unicamente come destinati al nostro uso (*Eth., IV, appendix, c.* 27). — Tuttavia Spinoza resta sempre un grand'uomo. Ma, per apprezzare giustamente il suo merito, bisogna non perdere di vista i suoi rapporti con Descartes. Questi aveva nettamente divisa la natura in spirito e materia, val a dire in sostanza pensante ed in sostanza estesa; aveva del pari stabilito l'opposizione assoluta tra Dio e il mondo: Spinoza, finchè rimase cartesiano, insegnava (1665) gli stessi principî nelle sue «*Cogitata metaphisica*», c. XII. Non fu se non nei suoi ultimi anni che riconobbe la falsità radicale di tale doppio dualismo: perciò la sua filosofia cerca sopratutto di sopprimere indirettamente queste due opposizioni. — Nullameno, per non disgustare il suo maestro da una parte, e per sollevar meno scandalo dall'altra, ei diede alla sua dottrina, coll'aiuto di una forma rigorosamente dogmatica, un'apparenza positiva, quantunque il fondo ne fosse essenzialmente negativo. Infatti la sua identificazione del mondo con Dio ha precisamente un senso negativo. Perciocchè metter nome Dio al mondo non è spiegarlo, il mondo resta un enigma col nome nuovo come col nome vecchio. Ma queste due verità negative erano preziose in allora, come lo saranno dovunque sianvi cartesiani coscienti od inconscienti. È difetto di Spinoza, e così pure di tutti i filosofi anteriori a Locke, il partire da nozioni astratte senza averne prima studiata l'origine; tali, per esempio, le nozioni di sostanza, di causa, ecc.; ciocchè permette poi un'applicazione troppo estesa del concetto. — Coloro che di recente rifiutano il neospinozismo dominante.

(1) Ognuno possiede tanto in diritto quanto vale in potenza. (*Tract. pol., c. II*, § 8). — La fede data rimane ferma fintantochè non muta la volontà di chi la diede. (*Ibid.*, § 12). — Il diritto di chiunque viene definito dalla potenza di lui. (*Eth., IV, pr.* 37, *schol.* 1). Il capitolo XVI del «*Tractatus theologico-politicus*» specialmente riassume l'immoralità della filosofia Spinoziana.

(2) *Dal quale chi una volta è imbevuto da giovane, conserverà l'odore.*

come B. Jacobi, sono trattenuti sopratutto dallo spauracchio del fatalismo. Per fatalismo bisogna intendere qualunque teoria che attribuisce l'esistenza del mondo, come anche la deplorevole condizione della specie umana, ad una necessità assoluta, vale a dire inesplicabile sotto ogni riguardo. Gli avversarî del fatalismo credono che occorra far derivare il mondo dall'atto di libero arbitrio di un essere risiedente fuori dell'universo, quasichè fosse certo prima quale dei due riescirebbe più giusto, od anche solo migliore, relativamente a noi. Ma gli uni e gli altri suppongono innanzi tutto l'esclusione del terzo, il « *tertium non datur* », e qualunque sistema filosofico fino ad oggi ha adottata l'una o l'altra opinione. Io per il primo mi sono sottratto a tale precedente: ho stabilito in realtà questo TERTIUM, dimostrando che l'atto di volontà che ha dato origine al mondo è un atto della nostra stessa volontà. Esso è libero, perchè il principio di ragione, che solo spiega una necessità qualunque, non è se non la forma del suo fenomeno. Per questo, fino dal suo apparire e per tutto il suo corso, desso è sottoposto alla necessità; per questo noi possiamo conoscere la natura di qualunque atto della volontà per mezzo del solo fenomeno, e ci riesce possibile, *eventualiter,* di volere altrimenti.

FINE

INDICE

GIUSEPPE FERRARI

FILOSOFIA
DELLA
RIVOLUZIONE

NUOVA EDIZIONE COMPLETA

Prefazione di Luigi Fabbri

Parte Prima: *CRITICA DELL'EVIDENZA* — I. Della natura — II. Il pensiero — III. Del deismo — IV. Il destino dell'uomo — V. La logica.

Parte Seconda: *DELLA RIVELAZIONE NATURALE* — I. La rivelazione degli esseri — II. La rivelazione della vita — III. La rivelazione morale.

Parte Terza: *SISTEMA DELL'UMANITA'* — I. Le religioni — II. La metafisica — III. La rivoluzione.

Un grosso volume di 640 *pagine con copertina illustrata e un ritratto,* L. 15,—

(Spedizione franca di porto, raccomandata, ovunque)

CASA EDITRICE SOCIALE

Milano - Viale Monza, 77 - Milano